زمان و مکان
وزیر حسن عابدی

وزیر حسن عابدی

ترقی اردو بیورو، نئی دہلی

ZAMAN-O-MAKAN
By; Wazir Hasan Abai

سنہ اشاعت جولائی، ستمبر 1987 شک 1909

پہلا اڈیشن: 1000
قیمت: =/15 روپے
سلسلۂ مطبوعات ترقی اردو بیورو 556
کتابت:- وکیل الرحمٰن ملک

ناشر: ڈائرکٹر ترقی اردو بیورو، ویسٹ بلاک 8 آر کے پورم نئی دہلی-36
طابع: سپر پرنٹرز ساؤتھ اناکلی، دہلی 51

روشن صدیقی سے کلکتے کے ایک ٹیکسی ڈرائیور نے کہا " آپ اردو کی خدمت کر رہے ہیں۔ میں آپ سے کرایہ نہیں لوں گا۔ آج کل ہر اردو بولنے والے کا فرض ہے کہ اس زبان کے لیے جو کچھ کر سکتا ہو، اُس میں پیچھے نہ رہے۔ میں یہی خدمت کر سکتا ہوں کہ آپ کی خدمت کروں "

یہ چند ورق اُنھیں سردار اردو پریمی سنگھ جی کی سیوا میں حاضر ہیں۔

وزیر حسن عابدی

پیش لفظ

کوئی بھی زبان یا معاشرہ اپنے ارتقاء کی کس منزل میں ہے، اس کا اندازہ اس کی کتابوں سے ہوتا ہے۔ کتابیں علم کا سرچشمہ ہیں، اور انسانی تہذیب کی ترقی کا کوئی تصور ان کے بغیر ممکن نہیں۔ کتابیں دراصل وہ صحیفے ہیں جن میں علوم کے مختلف شعبوں کے ارتقاء کی داستان رقم ہے اور آئندہ کے امکانات کی بشارت بھی ہے۔ ترقی پذیر معاشروں اور زبانوں میں کتابوں کی اہمیت اور بھی بڑھ جاتی ہے۔ کیونکہ سماجی ترقی کے عمل میں کتابیں نہایت موثر کردار ادا کر سکتی ہیں۔ اُردو میں اس مقصد کے حصول کے لیے حکومتِ ہند کی جانب سے ترقی اُردو بیورو کا قیام عمل میں آیا ہے۔ ملک کے عالموں، ماہروں اور فن کاروں کا بھرپور تعاون حاصل ہے۔

ترقی اُردو بیورو معاشرہ کی موجودہ ضرورتوں کے پیش نظر اب تک اُردو کے کئی ادبی شاہکار، سائنسی علوم کی کتابیں، بچوں کی کتابیں، جغرافیہ، تاریخ، سماجیات، سیاسیات، تجارت زراعت، لسانیات، قانون، طب اور علوم کے کئی دوسرے شعبوں سے متعلق کتابیں شائع کر چکا ہے اور یہ سلسلہ برابر جاری ہے۔ بیورو کے اشاعتی پروگرام کے تحت شائع ہونے والی کتابوں کی افادیت اور اہمیت کا اندازہ اس سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ مختصر عرصے میں بعض کتابوں کے دوسرے تیسرے ایڈیشن شائع کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی ہے۔ بیورو سے شائع ہونے والی کتابوں کی قیمت نسبتاً کم رکھی جاتی ہے تاکہ اُردو والے ان سے زیادہ سے زیادہ فائدہ اُٹھا سکیں۔

زیر نظر کتاب بیورو کے اشاعتی پروگرام کے سلسلہ کی ایک اہم کڑی ہے۔ امید کہ اُردو حلقوں میں اسے پسند کیا جائے گا۔

ڈاکٹر فہمیدہ بیگم

ڈائرکٹر ترقی اُردو بیورو

گذارش

آئن سٹائن نے ایک موقع پر کہا تھا کہ زیادہ تر لوگ زمان ومکان کے سوالوں پر اُس وقت عقل دوڑاتے ہیں جب ان کی عمر کم ہوتی ہے لیکن جب ان میں پختگی آتی ہے تو پھر یہ سوال ان کے دماغ میں نہیں آتے۔ وہ انھیں بے وقعت سمجھ کر چھوڑ دیتے ہیں حالانکہ خود آئن سٹائن نے پختگی آنے کے بعد جب اِن سوالوں کا جواب ڈھونڈھنے کی کوشش کی تو انھیں "اضافیت" کا اصول مل گیا۔

یہ کتاب اِسی بات کو نگاہ میں رکھ کر لکھی جا رہی ہے۔ مذہب، فلسفہ، مشاہداتی سائنس اور ریاضی کے دیے ہوئے جوابوں کے تھوڑے نمونے اس طور سے پیش کیے جائیں گے کہ ان مسئلوں کے مختلف پہلو پڑھنے والے کی سمجھ میں آجائیں اور آگے کے لیے دلچسپی کا سامان بھی فراہم ہو سکے۔

آسانی کے لیے کتاب کے تین جزو کر دیے گئے ہیں:-

پہلا جزو قدیم عقیدے

دوسرا جزو یونانی نظریات اور ارتقائی دور کی سائنس

تیسرا جزو اضافیت اور موجودہ دور کی تھیوریاں

اِس سلسلے میں سیکڑوں کتابوں اور مختلف ملکوں اور شہروں کی بیسیوں لائبریریوں سے مدد ملی ہے لیکن کتاب ایک طالب علم کی پیش کش سے زیادہ نہیں۔ جو باتیں خود سمجھ میں آسکیں انھیں سیدھی زبان میں، جس پر پوربی اُتر پردیش کا امٹ رنگ ہے، بیان کر دیا گیا۔ مقصد صرف یہ ہے کہ اُردو پڑھنے والے اِن سوالوں پر دھیان دے سکیں۔ تیلگو کے عظیم شاعر، مہاکوی داسوسری رامولو (۱۸۴۶ - ۱۹۰۸ء) کا ایک شعر ہے ؎

آردون کھانیکنڈیتی راگو وڈراپئیگتو دجبر موتکتکی

(ایک ایسے کے لیے کان کھودنے والا زمین پر کتنے پتھر چھانتا ہے)

گردو ردم بکاڑتا چالدے مُسدھی گنبھل پریکشم پگچھ

(کیا یہ کافی نہیں کہ اہل عقل کو اس میں ایک بھی پیغام مل جائے)

و۔ ح۔ ع

زمان ومکان

پہلا جزو

قدیم عقیدے

کوَنڑ سو ویلا ؟ وکھت کوَنڑ ؟ کوَنڑ تھتی ؟ کوَنڑ وار ؟
کوَنڑ سی رُتی ؟ ماہ کوَنڑ جت ہووا آکار ؟
ویل نہ پایا پنڈتی جے ہووے لیکھو پُرا نڑو
وکھت نہ پائیو کادیا جے لکھنی لیکھو کوانڑو

گرونانک دیو
(جپ جی صاحب)

(کون مبارک وقت تھا وہ ؟ کون تاریخ ؟ کون دن ؟ کون موسم ؟ کون ماہ جب تشکیل ہوئی۔ پنڈت کو بھید نہ ملا کر پُران میں لکھ دیتا۔ قاضی کو وقت کی خبر نہ ہوئی کہ قرآن (کی تفسیر) میں جوڑ دیتا۔)

فہرست مضامین

(پہلا جزو۔ قدیم عقیدے)

(دوسرا جزو۔ یونانی نظریات)

....

شکلوں کی فہرست

تفصیل

شکل نمبر

قدیم ہندوستانی عقیدے

یک نور کے سب جیو جن، ساتوں فلک ہور، تر بھون
اس ایک کے یو سب برن، اگر نہیں تو بولو ہے سو کیا

حضرت صادق دکھنی

کسی نے کہا ہے

شاعر بڑے کام کے ہوتے ہیں۔ ان کے کہے کو بڑی اہمیت دینی چاہیے۔ کیونکہ یہ لوگ زمین آسمان کے بیچ بہت ساری باتیں جان لیتے ہیں جن کا عقل دنیا میں کوئی خواب بھی نہیں دیکھتا۔

آدمی نے جب سے تعجب کرنا شروع کیا، اس کے دماغ میں یہ سوال برابر اٹھتا رہا کہ یہ دنیا کیا ہے، کہاں اور کب سے ہے؟ یوں تو سبھی اپنی اپنی ہمت کے مطابق اس پہیلی کا حل ڈھونڈھتے رہے لیکن دو ہنر۔ مبالغہ اور استعارہ۔ شاعروں کے لیے مخصوص ہیں یعنی رائی کا پربت بنا دینا اور رائی کے بارے میں جو کچھ معلوم ہو اسی کی بنیاد پر پربت کی خصوصیات کا اندازہ لگانا۔ تہذیب کے ابتدائی دور میں یہ ہنر کائنات کا بھید کھولنے میں بہت کام آئے۔

قدیم ترین شاعر کا کلام آج بھی موجود ہے، ہمارے ایسے ہی رشی تھے جن کے ذریعے ویدوں کی تصنیف ہوئی۔ عام طور سے رگ وید کو دنیا کی سب سے پرانی کتاب مانا جاتا ہے۔ اس کا زیادہ تر حصہ حضرت عیسیٰ کی پیدائش سے کوئی سوا یا ڈیڑھ ہزار برس پہلے لکھا جا چکا ہے۔ یورپ کی قدیم ترین نظمیں۔ اومیرس کی ایلیاد اور اودیسی۔ اس سے چار پانچ سو برس

بعد کی ہے۔ یہ کہنا تو مشکل ہے کہ ویدوں کی تصنیف سے پہلے ہندوستان میں شاعری نہیں ہوتی تھی لیکن وادیٔ سندھ کی تہذیب تو آریوں کے آنے کے بعد ایسی ملیامیٹ ہوئی کہ اس دور کی ادبی تخلیقات کے بارے میں قیاس آرائی بھی نہیں کی جاتی۔

نفسیاتی تجزیہ کا بانی، زگمنڈ فرائیڈ (۱۸۸۶ء)

رِگ وید کے ابتدائی دور میں کائنات کو گھر ہی کے نمونے پر سمجھا گیا ہے جہاں جانوروں اور انسانوں کے ساتھ ساتھ دیوی دیوتا بھی رہتے ہیں۔ یہ دیوتا نہ ہمیشہ سے ہیں نہ ہمیشہ رہیں گے۔ ان کے اندر عام آدمیوں ہی کی طرح اچھائیاں برائیاں ہیں۔ انھیں ایک طرح سے بہت بڑے پیمانے کا انسان ہی سمجھنا چاہیے جن کے اندر بے حساب شکتی ہوتی ہے۔ رشیوں کا خیال تھا کہ جس طرح آدمی کو گھر بنانا پڑتا ہے اسی طرح دیوتاؤں کو بھی اس آفاقی گھر یا عالم کی تعمیر کرنی پڑی۔ فرق صرف یہ ہے کہ آدمی کسی مقصد سے بناتا ہے اور دیوتاؤں کو کسی مقصد کی ضرورت نہیں۔ اصل میں تعمیر کرنا ایک فطری اصول ہے جو ہر ایک پر لاگو ہوتا ہے۔

آریوں کے مکان لکڑی کے ہوتے تھے۔ اسی رعایت سے رگ وید لکھنے والے شاعر ایک شلوک میں پوچھتے ہیں۔

" آخر وہ لکڑی کیا تھی؟ اور وہ پیڑ کون سا تھا جس سے انھوں نے زمین و آسمان کو بنایا کہ یہ دونوں اپنی اپنی جگہ پر مضبوطی سے کھڑے ہیں اور پرانے نہیں ہوتے جب کہ ان گنت سویرے اور دن ڈھلتے رہتے ہیں۔"

اس خانۂ عالم کی تعمیر میں سبھی دیوتاؤں نے کام کیا۔ اندر نے وسیع دھرتی (پرتھوی) کو پھیلایا اور آسمان کو بغیر ستون اور دھرن کے (دھرمن یا دھرمن) کھڑا کیا۔ سوی تر نے فرش عالم کو مضبوط بنایا۔ ورون نے ہوا کے خطے (انترکش) میں کھڑے ہو کر سورج کے پیمانے سے زمین کو ناپا۔ توی شتر نے اس میں سجاوٹ کی۔ پورب کی طرف دروازہ لگایا گیا تاکہ دیوتا ادھر سے آئیں جائیں۔ جس طرح ہر گھر میں آگ کا ہونا ضروری ہے اسی طرح سورج، چاند اور بجلی کی شکل میں اگنی کو جگہ ملی۔

رگ وید میں کہیں ورون کو معمار عالم کہا گیا ہے کہیں اندر کو۔ لیکن شروع کے شلوکوں

میں یہ بات کہیں نہیں جھلکتی کہ ان سب کا کوئی پیدا کرنے والا یا خالق بھی ہے۔ یوں تو رشیوں کے مطابق دیوتاؤں نے عالم کو جنم دیا لیکن دیوتا خود اسی جگت کی کوکھ سے پیدا ہوئے۔ بہ ظاہر تو یہ بات عقل کی کسوٹی پر پوری نہیں اترتی کہ پیدا کرنے والا خود پیدا ہونے والے سے پیدا ہو یا دونوں کے درمیان وقت کے حساب سے آگے پیچھے کا فرق مٹ جائے۔ لیکن تہذیب کے بچپن میں ہمارے شاعر زماں و مکاں کے سوالوں کو کسی گہرے فلسفے کی روشنی میں کیسے حل کر سکتے تھے۔ فلسفے اور نظریے بنتے ہیں خیالات سے اور خیالات پیدا ہوتے ہیں ماحول اور تجربے سے۔ اس دور میں زیادہ سے زیادہ یہی ہو سکتا تھا کہ آس پاس کی چھوٹی موٹی چیزوں سے بڑی بڑی باتوں کا اندازہ لگایا جا سکے۔ ان استعاروں کا مطلب صرف یہ تھا کہ مظاہرِ قدرت کسی طرح عالم سے الگ یا مختلف نہیں ہیں اور جیسا کہ برطانوی عالم گیڈن نے کہا ہے "مذہب کے اندر طبیعی فلسفے یا نیچریت کے عناصر سب سے پہلے غالباً رگ وید ہی میں ظاہر ہوئے۔"

لیکن رفتہ رفتہ ان شاعرانہ قیاس آرائیوں کے بدلے کچھ رشی مذہبی رسموں ہی پر زیادہ زور دینے لگے۔ اس دور کے شلوکوں میں یگیہ کو بڑی اہمیت دی گئی۔ عقیدہ یہ پیش کیا گیا کہ یگیہ سے نہ صرف آدمی اور دیوتاؤں کا رشتہ مضبوط ہوتا ہے بلکہ خود دیوتاؤں کی ضرورتیں بھی پوری ہوتی ہیں جس سے وہ اپنے آفاقی فرائض انجام دے سکتے ہیں۔ سب سے پہلے " اوّلین ماں۔ باپ " یعنی زمین آسمان نے یگیہ کیا۔ پھر ان سے سورج پیدا ہوا اور بعد کو عالم کی دوسری چیزیں پیدا ہوئیں۔ دوسرے دیوتا بھی یگیہ کرتے ہیں اور حقیقت تو یہ ہے کہ یگیہ محض مذہبی عمل ہی نہیں بلکہ خود ایک " ہستی " ہے اور اس نے سارے عالم کے ساتھ ساتھ دیوی دیوتاؤں کو بھی خلق کیا۔ ان شلوکوں کی تاویل مختلف طریقوں سے ہوتی رہی لیکن ساتھ ہی یہ سوال بھی سامنے آگیا کہ اس عالم کا خالق کون ہے؟ کہاں ہے؟ اور کب سے ہے؟

اس نوع کے شلوکوں میں " شلوکِ تخلیق " سب سے زیادہ اہم ہے جس میں " اس ایک " یا " تدایکم کا ذکر ہے۔

نہ عدم کا نام و نشان تھا نہ وجود ہی کا وجود تھا
نہ فضا نہ بادِ صبا کہیں، نہ فلک ہی سر بسجود تھا

یہ تمام عالم رنگ و بو جو ازل میں ورطۂ آب تھا
تو ذرا بتا دے کوئی بھلا کہ کہاں پہ زیر نقاب تھا

نہ تو موت ہی تھی مکیں یہاں نہ تو زندگی دوام تھی
نہ تو صبح تھی نہ تھی دوپہر، نہ تو رات تھی نہ تو شام تھی
وہی "ایک ذات" تھی اور بس، وہی ایک نفس سو بے نفس
نہ کوئی عیاں نہ کوئی نہاں، کوئی شے نہ پیش نہ کوئی پس
ابھی تیرگی کے طبق تھے گم کہیں ظلمتوں کے ہجوم میں
من و تو کا فرق نہ تھا کوئی، ابھی بن سکی تھیں نہ صورتیں
نہ بسیط تھی یہ خلا ابھی جو خود اپنے بطن میں تھی نہاں
کہ وہ "ایک ذات" ہی دفعتاً ہوئی اپنے سوز سے خود عیاں
تب "اس ایک" کو ہوئی آرزو، یہی ابتدا کی تھی ابتدا
اسی آرزو سے عیاں ہوا عمل اور فکر کا سلسلہ
یہ قیاس اہل نظر کا ہے کہ جو کشف و کیف کے زور سے
عدم و وجود کے درمیاں یہی ارتباط سمجھ سکے
وہ ہے کون یاں جو یہ کہہ سکے کہ ہے کائنات کی اصل کیا
جسے ہو خبر کہ کہاں پہ کب ہوئی نظم دھر کی ابتدا
یہ فلک کے رب جو ہیں سب کے سب انھیں علم ہو تو کہاں سے ہو
کہ ازل میں یہ تو کہیں نہ تھے، ہوئے خلق یہ بھی تو بعد کو
کوئی آج تک نہ سمجھ سکا کہ یہ بزم کون مکان ہے کیا
کسی رب نے خلق اسے کیا کہ وجود اس کا سدا سے تھا
وہی جانتا ہے یہ راز جو کہ فلک سے سب پہ کرے نظر
کچھ عجب نہیں اس علیم اور بصیر کو بھی نہ ہو خبر

ان شلوکوں سے ایک طرف تو یہ بات نکلتی تھی کہ تخلیق کائنات کے متعلق یقین کے

ساتھ کچھ بھی نہیں کہا جا سکتا۔ خالق کا وجود تو بڑی بات، یہ کہنا بھی مشکل ہے کہ کائنات کی تخلیق ہوئی یا عالم ہمیشہ سے موجود تھا۔ تجسس اور تحیریت کے یہ عناصر بعد کو "چارواک" "لوک آیت" بودھ، جین اور دوسرے ہندوستانی فلسفوں کی بنیاد بنے۔ دوسری طرف انھیں شلوکوں میں اس بات کا اشارہ بھی ملا کہ عالم پہلے "نہیں تھا" اور بعد کو "ہوگیا"۔ اس لیے کائنات کو "عدم" سے "وجود" میں لانے والا کوئی نہ کوئی "وہ ایک" ضرور ہے جس نے محض اپنے ارادے سے سارے عالم کو خلق کیا۔ انھیں قیاس آرائیوں کی بنیاد پر اُپنشدوں اور ویدانت کے فلسفے نکلے جن میں عالم کی بے ثباتی اور عدم کے بعد وجود، وجود کے بعد عدم کے متواتر چکّر پر زور دیا گیا۔ بعد میں عام لوگوں کو سمجھانے کے لیے پروہتوں نے بے شمار کتھائیں لکھ ڈالیں جنھیں پران کہا جاتا ہے۔ کہاں تو رگ وید کے ابتدائی دور میں کوئی بھی شے عالم سے الگ نہیں سمجھی جاتی تھی اور کہاں رفتہ رفتہ یہ مانا جانے لگا کہ صرف "وہ ایک" حقیقی ہے اور ساری کائنات محض دھوکا (مایا) ہے۔

وہ ایک کیا ہے؟

وید لکھنے والوں کے پاس اس سوال کے بہت سے جواب ہیں۔ وہ اوّلین سبب ہے۔ وہ بنیادی جوہر ہے۔ وہ پِتا ہے جس نے سبھی کو جنم دیا۔ وہ ہر شے میں سمایا ہوا ہے اور ہر شے کو اپنے اندر لیے ہوئے ہے۔ وہ ابتدا ہے وہ انتہا ہے۔ وہ سانس ہے جس کے بغیر کائنات کا وجود نہیں۔ رگ وید میں تو کہیں کہیں "اس ایک" کو وہی حیثیت دی گئی ہے جو ایک موحّد اپنے "خدا" کو دیتا ہے۔

اتھرو وید ہمارا چوتھا اور آخری وید ہے۔ اس کے زیادہ تر شلوک رگ وید مکمل ہونے کے کوئی پانچ سو برس بعد لکھے گئے۔ ان میں زیادہ تر عملیات، منتر اور دعائیں ہیں جن سے اس دور کے اعتقادات کا پتہ چلتا ہے۔ چونکہ ہندوستانی تہذیب کی یہ خوبی رہی ہے کہ جہاں کہیں سے بھی جو دینیاتی یا تہذیبی سرمایہ ملا اسے سنجو کر محفوظ کر لیا۔ لہٰذا اتھرو وید میں آریائی عقیدوں اور غیر آریائی رسموں کا امتزاج ملتا ہے۔ اس میں ایک طرف تو آفات اور بلیات سے محفوظ رہنے کے لیے منتر اور دنیاوی زندگی میں ہر طرح کی خوشی اور خوشحالی کے لیے عملیات دیے گئے ہیں اور دوسری

طرف چند تصورات مثلاً سکمبھ (ڈھانچہ) کال (زمان)، کام (آرزو)، پران (سانس)، اور اُچھشٹ (یگیہ کی برکت)، کو الگ الگ موقعوں پر عالم کی جڑ بنیاد مانا گیا ہے۔ جیسا کہ آرچیبالڈ گف نے کہا ہے "ہندی ویندار، رگ وید کے دیوتاؤں، مظاہر قدرت اور ان تصورات سبھی سے مدد مانگتے رہیں لیکن خود کو ان سے الگ نہیں سمجھتے ہیں ان سبھی کو "قادر ہستی" مانا جاتا ہے جنھیں منتروں کے ذریعے سے رام کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ ان ہستیوں کی منقبت میں کوئی روحانی پہلو نہیں ہوتا اور نہ کسی "دوسری دنیا" یا "دوسرے جنم" میں دوامی سکون" یا "زندگی کے چکر" سے نجات پانے کی خواہش کہیں جھلکتی۔ مثلاً ایک دعا میں زمین سے کہا گیا ہے۔

دھرتی ماتا، پیدا تجھ سے
انسانوں کی لاکھوں نسلیں
الگ الگ ہیں جن کے عقیدے
الگ رواج اور الگ زبانیں
میرے لیے بھی جاری کر دے
دھن دولت کی ہزاروں نہریں
جیسے گائے کے تھن سے بہتی
دودھ کی میٹھی دھاریں

"قادر ہستیوں" میں سکمبھ اور کال کو بہت اہمیت دی گئی ہے۔ کچھ شلوکوں میں کہا گیا ہے کہ ابتدا میں سکمبھ نے "ہرن گربھ" (بطن ازل) عطا کیا جس سے کائنات نے جنم لیا۔ دیوتا "عادم" سے پیدا ہوئے اور عادم خود سکمبھ کا ایک عضو ہے۔ زمین آسمان فضا اور شش جہات کو مضبوط سکمبھ ہی نے بنایا۔ آگ پانی، ہوا، زمین، آسمان سب سکمبھ کے اندر ہیں وہ خود ہر شے کے اندر سمایا ہوا ہے۔ وہی محدود اور لامحدود کو الگ کرنے والی سرحد ہے اسی نے زمین آسمان کو الگ کر کے انھیں اپنی اپنی جگہ پر برقرار رکھا ہے۔ اس نے دو روپ وتی کنواریوں کو جنم دیا جن میں سے ایک کا نام "دن" اور دوسری کا "رات"۔ دونوں آگے پیچھے رقص کرتی۔ اس طرح چلی جا رہی ہیں گویا کپڑا بننے کے لیے تانا بانا تان رہی ہوں۔ ایک دھاگا نکالتی ہے

دوسری اس کو چگوشے تکوشے پر لگاتی ہے۔ دھاگا دونوں کے ہاتھ میں رہتا ہے لیکن وہ کبھی سرے تک نہیں پہنچ پائیں گی۔ آسمان یہی بنا ہوا کپڑا ہے۔ دونوں کنواریاں سکمبھ کی گود میں پناہ لینے کے لیے دوڑی جا رہی ہیں۔ ماہ و سال، خزاں و بہار، موت اور زندگی سبھی اس کے دامن میں چھپتے جاتے ہیں۔ سکمبھ ماضی میں بھی ہے اور مستقبل میں بھی۔

کال کی منقبت میں کہا گیا ہے کہ وہ "اوّلین ہستی" ہے۔ ابتدا میں اس نے پرجاپتی (رب المخلوقات) کو پیدا کیا۔ پھر پرجاپتی نے تمام عالم یا پرجا (مخلوقات) کو خلق کیا۔ کال سے ازلی پانی نکلا جس پر عالم کی بنیاد پڑی۔ جو کچھ کبھی تھا یا کبھی ہوگا۔ کال ہی اس کا محرک ہے۔ اسی سے وسیع دھرتی، ہوا اور شش جہات[1] مکانی کا وجود ہے۔ کال سے سورج طلوع ہوتا ہے اور پھر اسی میں آرام کرنے چلا جاتا ہے۔ آسمان بھی کال ہی میں قائم ہے۔ پران (زندگی)، خیال اور نام سبھی کال میں پوشیدہ ہیں۔ ویدوں کے شلوک اسی سے پیدا ہوئے اور کال ہی نے یگیہ کو چلایا۔ ساری کائنات کال کے اختیار میں ہے۔ اسی نے نظام عالم کو مرتب کیا اور وہی تمام کائنات کو گھیرے ہوئے ہے۔ وہ خود ہمیشہ سے موجود اور مسلسل رواں دواں ہے۔ اس کا مقام سب سے اونچے آسمان میں ہے اور اس کا چہرہ تمام مخلوقات کی طرف ہے۔ اسے ہم بہت سی شکلوں میں دیکھتے ہیں۔

ان شکلوں میں سکمبھ یا کال کی کوئی گہری فلسفیانہ تشریح نہیں کی گئی ہے۔ دونوں کو "اوّلین اصول" یا "وہ ایک" مانا گیا ہے۔ دونوں کی خصوصیات اور صفات بھی یکساں ہی معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن یہ مناقب فلسفیانہ قیاس آرائی کی تاریخ میں بہت اہمیت رکھتے ہیں۔ اتھرووید کے ان شلوکوں کی تصنیف حضرت عیسیٰ کی پیدائش سے کوئی چھ سو برس پہلے ہوئی تھی۔ تقریباً اسی زمانہ میں یونانیوں نے بھی بنیاد عالم یا "اولین اصول" کی تلاش شروع کی تھی۔ کسی نے پانی کو بنیادی عنصر مانا، کسی نے آگ کو، کسی نے مٹی یا ہوا کو۔ لیکن زمان و مکان جیسے تصورات کو عالم کی ابتدا۔ انتہا پہلی بار انھیں شلوکوں میں مانا گیا ہے۔ سکمبھ کے روپ

---

[1] شش جہات عالم یعنی اتر، دکھن، پورب، پچھم، اوپر، نیچے۔

میں مکان، اور کال کے روپ میں زمان کے تصور کو ایسے سیدھے سادے الفاظ میں پیش کیا گیا ہے جیسے اس وقت کے دیندار سمجھ سکتے تھے۔ ان میں وہ پیچیدگی بھی نہیں ہے جو بعد کے کچھ ہندوستانی فلسفوں میں ظاہر ہوئی۔ یہ تصورات خالص دماغ کی اپج نہیں بلکہ احساس کے ذریعے سے حاصل ہونے والے تجربے پر مبنی ہیں۔ ان میں اس سوال کا جواب نہیں ملتا کہ عالم کی تخلیق کیوں اور کیسے ہوئی۔ سبب اور نتیجہ کا تعلق، علت و معلول کا رشتہ ان سے واضح نہیں ہوتا۔ لیکن مجموعی طور پر ان تصورات کا اثر بعد کو ہندوستانی اور یونانی فلسفوں کے ارتقا میں ظاہر ہوا۔

موجودہ زمانے میں ہندوستان کے باہر عام طور پر ویدانت کی عینیت ہی کو فلسفۂ ہند کے نام سے پیش کیا جاتا ہے۔ خود ہمارے ملک میں یہ خیال پھیلا ہوا ہے کہ مغربی فلسفوں کی بنیاد تو مادہ پرستی پر ہے مگر "ہندوستانی فلسفے" میں روحانیت، تصوّف اور خدا پرستی کا پیغام ملتا ہے جس میں تزکیہ نفس، نجات اور ترک دنیا ہی پر زور دیا گیا ہے۔ لیکن واقعات ان خیالات کی تصدیق نہیں کرتے۔ ہمارے قدیم مفکّروں میں ایک بڑی تعداد ایسی بھی تھی جس نے ویدوں اور رشیوں کے منقولات سے ہٹ کر اپنے نظریات کی بنیاد معقولات پر رکھی۔ ایسے فلسفوں کو "ناستک درشن" کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ ناستک فلسفوں کی تعداد کم سے کم تین سو ترپن ہے جن میں بودھ اور جین درشن بھی آتے ہیں۔ صرف چھ فلسفے۔ نیائے، ویشیشک، ویدانت، میمانسا، سانکھیہ اور یوگ ایسے ہیں جن میں ویدوں کی حقّانیت کو کسی نہ کسی حد تک مان کر کائنات کی پہیلی کا حل ڈھونڈھا جاتا ہے۔ انھیں بھی پوری طرح سے دینیاتی فلسفہ کہنا مناسب نہیں ہے۔ نیائے اور ویشیشک میں سائنسی طرزِ فکر کی ابتدا ملتی ہے اور علم جرِ ثقیل، طبعیات اور کیمیا کی تفصیل دی گئی ہے۔ سانکھیہ درشن اور یوگ میں کائنات کی تشریح آفاقی ارتقا کی بنیاد پر دی گئی ہے۔ صرف ویدانت اور میمانسا میں شروع سے ہی مابعد الطبعیاتی مسئلوں پر زور دیا گیا ہے۔

سانکھیہ درشن ہندوستان کا سب سے پرانا فلسفہ ہے جس کی

بنیاد کپل مُنی نے تقریباً سن آٹھ سو قبل مسیح میں ڈالی۔ اس فلسفے نے گوتم بدھ پر کافی اثر ڈالا اور بعد کو بودھ درشن سے خود اثر قبول کیا۔ ہمارے تمام قدیم ادب خصوصاً منو سمرتی، مہابھارت اور پرانوں میں اس فلسفے کی گہری چھاپ ہے۔ رچرڈ گربے کا تو کہنا ہے کہ کچھ اہم یونانی فلسفوں، خاص کر نوفلاطونیت اور نوغناسطیت، نے بھی اس سے پورا پورا اثر لیا ہے۔ کپل مُنی کی تصنیفات تو تلف ہوگئیں لیکن ان کی تعلیمات کے مطابق ایشور کرشن نے کوئی ایک ہزار برس بعد سن دو سو عیسوی میں "سانکھیہ کاریکا" لکھی جسے عام طور پر سانکھیہ کا بنیادی گرنتھ مانا جاتا ہے۔

کائنات کی تشریح میں سانکھیہ کے بانی یہ نہیں پوچھتے کہ "ابتدا" میں کیا تھا اور "انتہا" میں کیا ہوگا۔ کیونکہ ان سوالوں کا جواب دیا ہی نہیں جا سکتا۔ ان کا عقیدہ ہے کہ عالم ہمیشہ سے "پرکرتی" کے روپ میں موجود ہے۔ اور "قانون ارتقا" کے مطابق کبھی عیاں کبھی نہاں ہوتا رہتا ہے۔ لیکن اس کو "عدم" سے وجود میں نہیں لایا جا سکتا کیونکہ جب تک مسالہ موجود نہ ہو، کوئی چیز بن کیسے سکتی ہے۔ مثلاً دہی اگر پہلے سے ہی دودھ کے اندر پوشیدہ نہ ہو، دہی بن نہیں سکتا۔ اس فلسفے کے مطابق عالم کسی "خالق" کے ارادے یا حکم سے پیدا نہیں ہوا بلکہ پُرش (جسے روح کہہ سکتے ہیں) اور پرکرتی (آفاقی جوہر یا فطرت) کے باہمی ارتباط کا نتیجہ ہے۔ پرکرتی اور پُرش ہمیشہ سے موجود ہیں۔ پُرش لاتعداد ہیں جو نہ صرف پرکرتی بلکہ خود ایک دوسرے سے آزاد ہیں۔ لیکن پرکرتی واحد اور ناقابل تقسیم ہے۔ پرکرتی پر پُرش کا حاکمانہ اثر اسی طرح پڑتا ہے جس طرح قریب ہونے پر مقناطیس لوہے کو کھینچ لیتا ہے۔ مطلب یہ کہ روح کی قربت پرکرتی کو پیدا کرنے کے عمل پر مجبور کر دیتی ہے۔ دونوں کے درمیان اس طرح کی کشش تخلیق کی منزل تک لے جاتی ہے لیکن پُرش کا اس کے علاوہ کسی دوسرے معنی میں "تخلیق" سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔

عالم میں ہر شے کی اصل پرکرتی ہی ہے۔ وہ ہر چیز کے اندر موجود ہے لیکن خود اس کی کوئی شکل نہیں۔ اس کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا، نہ عروج نہ زوال۔ اس کے تین گن (مزاج یا صفات) ہیں۔

(۱) ست یعنی جوہر نمود جس کی بنیاد پر کوئی شے عقل سے پہچانی جاتی ہے اور

دوسری چیزوں سے اس کا فرق سمجھ میں آتا ہے۔

(۲) رجس یعنی توانائی یا قوت عمل جس کی وجہ سے چیزیں حرکت میں آتی ہیں۔

(۳) تمس یعنی جمود یا جم جو کسی شے کو حرکت کرنے سے روکتا ہے۔ یہ موجودات ازلی ہمیشہ ملتے، الگ ہوتے اور پھر ملتے رہتے ہیں۔ مختلف مقداروں میں ملنے سے مختلف صفاتی شکلیں ظاہر ہوتی ہیں گن کبھی ایک دوسرے میں ضم نہیں ہوتے کسی زمانے میں ان گنوں کے درمیان ایک طرح کا توازن تھا لیکن پُرش کا سایہ پڑنے پر ان میں حرکت پیدا ہوئی اور "آفاقی ارتقا" کا عمل شروع ہوا۔ سانکھیہ درشن میں آفاقی ارتقا کے دو سلسلے مانے گئے ہیں۔ تشکیلی اور تحلیلی۔ "اوّلین پرکرتی" کا مختلف ترتیبوں کے ساتھ رونما ہوتا ہے "تشکیل" اور ترتیبوں کا مٹ جانا ہے۔ "تحلیل"۔ مظاہر کے درمیان نظر آنے والا فرق محض نہاں سے عیاں ہونے میں ترتیب کے اختلاف سے پیدا ہوتا ہے۔ حالانکہ اگر "عیاں" اور "نہاں" کو جوڑا جائے تو "تمس" اور "رجس" کی مجموعی مقدار وہی رہتی ہے۔ تبدیلی صرف ترتیب میں آتی ہے۔ کوئی نئی شے وجود میں نہیں آتی۔ نئی شکلیں ضرور ظاہر ہوتی ہیں۔ اسی طرح تحلیل میں بھی کوئی شے ضائع نہیں ہوتی۔ صرف ترتیب بدلتے بدلتے گنوں میں پھر ایک طرح کا توازن پیدا ہو جاتا ہے لیکن ان کی کشمکش ختم نہیں ہوتی۔ اس حالت کو "پرلے" کہتے ہیں۔ پرکرتی کچھ عرصے تک پرلے کے عالم میں پڑی رہتی ہے اور بعد کو پرش کا سایہ پڑنے پر نئے سرے سے تشکیل اور تحلیل کا سلسلہ شروع ہوتا ہے۔ یہ سلسلہ اسی طرح سے ہمیشہ چلتا رہا ہے اور چلتا رہے گا۔

ظاہری عالم کا شکل اختیار کرنے میں پرکرتی کو کئی منزلوں سے گزرنا پڑتا ہے۔ پہلے دور میں ایک مادہ ظاہر ہوتا ہے جس کے اندر حجم کے علاوہ کوئی دوسری خصوصیت نہیں ہوتی۔ اس مادے کو "بھوتادی" کہتے ہیں۔ دوسرے دور میں بھوتادی پر رجس کے عمل سے (۱) شبد (۲) سپرش (۳) روپ (۴) رس اور (۵) گندھ۔ پانچ قسم کے "تن ماتر" (یا لطیف عناصر) نمودار ہوتے ہیں جن میں بالترتیب ارتعاش، دباؤ، چمک، بہاؤ اور مہک کی خصوصیات ہوتی ہیں۔ لیکن یہ خصوصیات نمایاں نہیں ہوتیں کیونکہ تن ماتر کا طبیعی طور پر ادراک نہیں ہو سکتا۔ تیسرے دور میں تن ماتروں پر

رجس کے عمل سے (۱) آکاش (۲) وائیو (۳) تیجس (۴) آپ اور (۵) پھوی۔ پانچ قابلِ ادراک "بھوت" یا کثیف عناصر عیاں ہوتے ہیں۔ شبد تن ماتر سے "آکاش" نکلتا ہے جو ہر شے کو گھیرے ہوئے ہے اور خود ہر شے کے اندر ہے اور اس کی خصوصیات ہیں آواز اور ارتعاش۔ شبد اور سپرش تن ماتروں کے ملنے سے "وائیو" یا ہوا کا ظہور ہوتا ہے جس میں آواز اور دباؤ کی خصوصیات ہوتی ہیں۔ "تیجس" یا آگ تین تن ماتروں شبد، سپرش اور روپ کے امتزاج کا پھل ہے۔ اسی وجہ سے آگ میں ارتعاش، دباؤ اور چمک کی صفتیں موجود ہیں۔ چوتھا کثیف عنصر "آپ" یا پانی ہے جو شبد، سپرش، روپ اور رس کے میل سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس میں ارتعاش، دباؤ اور چمک یا حرارت کے ساتھ ساتھ بہاؤ کی بھی صفت ہوتی ہے۔ پانچوں تن ماتروں کے میل سے "پھوی" یا مٹی نکلتی ہے جس کے اندر ارتعاش، دباؤ، چمک، بہاؤ اور خوشبو۔ تمام صفتیں موجود ہیں۔ عالم ظاہری میں تمام اشیا انھیں کثیف عناصر یا "بھوتوں" کا مجموعہ ہوتی ہیں۔ تحلیل کے دور میں یہ سلسلہ الٹ جاتا ہے۔ مٹی پانی میں مل جاتی ہے۔ پانی آگ میں بھسم ہو جاتا ہے۔ آگ ہوا میں غائب ہو جاتی ہے اور ہوا آکاش میں گم ہو جاتی ہے۔ آکاش آخر میں "بھوتادی" کی شکل میں واپس جا کر پرکرتی کا "اوّلین روپ" لے لیتا ہے۔

اس طور پر ارتقائی عمل میں کثیف عناصر کے میل سے لاتعداد اشیا ظاہر یا غائب ہوتی رہتی ہیں لیکن مادے اور توانائی کی مجموعی مقدار میں کمی زیادتی نہیں ہوتی۔ سانکھیہ درشن میں اس سے یہ نتیجہ نکالا گیا کہ سبب اور انجام حقیقتاً توانائی ہی کے دو روپ ہیں۔ جس کو ہم مادی سبب یا اسباب کا مجموعہ کہتے ہیں وہ دراصل چھپی ہوئی رجس ہے جو رہا ہو کر نئی ترتیب کے ساتھ انجام کی شکل میں رونما ہو جاتی ہے۔ نتیجہ کا ظاہر ہونا اصل میں "امکانی وجود" یعنی "مستقبل" سے "واقعی وجود" یعنی "حال" تک کا سفر ہے۔ لیکن مادی سبب کو حرکت میں لانے کے لیے سازگار عمل اور سازگار حالات بھی ضروری ہیں۔ جب یہ سازگار حالات نہیں ہوتے تو چھپی ہوئی قوتیں سامنے نہیں آتیں۔ مثلاً مورتی امکانی طور پر تو پتھر میں موجود ہے لیکن عالم ظہور میں فن کار کی کاریگری کے وسیلے سے ہی آسکتی ہے۔ بھاپ

پہلے سے پانی کے اندر پوشیدہ ہے لیکن اس کے نکلنے کے لیے طبیعی محرکات آگ اور پانی کے ملنے سے پیدا ہوں گے۔

ویاس بھاشیہ کے مصنف کے مطابق سازگار حالات سے مراد ہے "کال" (زمان)، دیش (مکان) اور "آکار" (بناوٹ)۔ وقت، جگہ یا شکل بدلنے سے چیزوں میں تبدیلی آجاتی ہے۔ مثلاً ہم کسی بھی ندی میں دوبار نہیں اتر سکتے کیونکہ دوسری بار پانی بدلنے سے ندی ہی دوسری ہو جاتی ہے۔ خود آدمی بھی اتنے عرصے میں وہی نہیں رہتا جو پہلے تھا۔ تمام اشیا اور حالتیں، خواہ وہ ظاہری ہوں خواہ باطنی، اسی قانون تغیر کی پابند ہیں۔ عالم کی ہر شے برابر بدلتی رہتی ہے۔ یہ تبدیلیاں ہمارے ادراک میں ایک ترتیب کے ساتھ آتی ہیں جس کی بنیاد پر انسانی دماغ واقعات کے درمیان آگے پیچھے کا رشتہ متعین کرتا ہے۔ "وقت" صرف اس احساس کا نام ہے کہ کون واقعہ پہلے ہوا اور کون بعد میں۔ تمام تبدیلیاں دراصل "مکان" میں تن ماتروں کی حرکت ہی پر منحصر ہیں۔ لہٰذا ایک نقطے سے قریب ترین نقطے تک پہنچنے میں جو حرکت ہوتی ہے اسی کو تبدیلی کی مطلق اکائی سمجھنا چاہیے۔ یہ اکائی "کشن" (لمحہ) کہلاتی ہے جس کے اجزا نہیں ہوتے۔ اگر تبدیلی کو زمانی سلسلہ سے ظاہر کریں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ تبدیلی کی اکائی ہونے کی وجہ سے کشن یا لمحہ وقت کی اکائی بھی ہے۔ اس طور پر لمحہ کا وجود تو ہے لیکن دو لمحے ایک ساتھ نہیں رہ سکتے۔ مستقبل اور ماضی صرف "امکانی" یا "مدفون" تبدیلی کی علامتیں ہیں۔ اصل وجود صرف ایک لمحے یعنی "حال" کا ہے۔ تمام عالم اسی ایک لمحہ میں بدل جاتا ہے۔ سلسلہ زمانی صرف انسانی دماغ کی پیداوار ہے اس کا داخلی وجود تو ہے، خارجی وجود نہیں۔

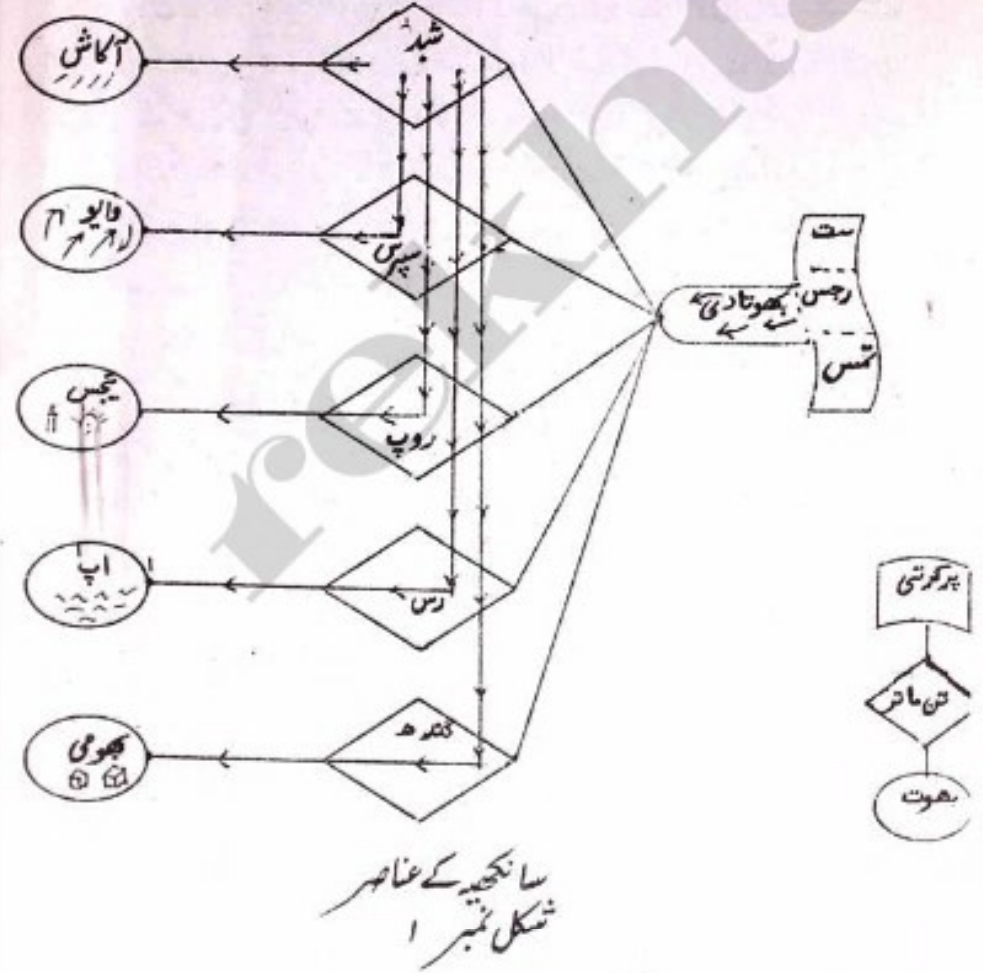
تن ماتروں کی حرکت کا احساس محلِ مکانی میں تبدیلی سے بھی ہوتا ہے۔ سانکھیہ درشن میں مکان کے دو پہلو مانے گئے ہیں (۱) "دِک" یعنی مادّی نقطوں کی اضافی ترتیب اور (۲) "دیس" یعنی وسعت۔ دک کو ناپا نہیں جا سکتا کیونکہ یہاں لمحے جیسی کوئی چیز نہیں ہے۔ لیکن دیس (وسعت) کی اکائی ضرور ہے۔ جو پرکرتی کے گنوں میں مضمر چھوٹی سے چھوٹی مقداروں کے پیمانے سے ناپی

جا سکتی ہے۔ وسعت دراصل آکاش سے نکلتی ہے اور ارتقا کے اپنے دور میں آکاش کے اندر ہی گم ہو جاتی ہے۔ اور آکاش خود پرلے میں پرکرتی کے تمس گن کا جامد روپ لے لیتا ہے۔

زمان و مکان کے متعلق یہ نظریات سانکھیہ درشن کے "اصول ارتقا" سے نکلتے ہیں۔ اس فلسفے میں یہ تو مانا گیا ہے کہ کائنات کی اصل بنیادی مادّی ہے اور عالم ظاہری پرکرتی کے گنوں کی کشمکش سے ہی رونما ہوتا ہے۔ لیکن اولین حرکت کی تشریح میں ایک ماورائے ادراک اور غیر مادی ہستی "پرش" داخل کیے بغیر کام نہیں چلتا۔ ڈیل ریپ کو اس بات پر تعجب ہے جب پرش کو پرکرتی ہی کی طرح ازلی ابدی مانا جا سکتا تھا۔ تو سانکھیہ نے "حرکت" کو بھی دوامی کیوں نہیں مان لیا۔ غالباً اس طور سے پرش کی کوئی ضرورت ہی نہ رہتی اور منطقی تضاد کچھ کم ہوتا۔ اس کے علاوہ پرش کو ایک طرف تو کائنات کے باہر مانا جاتا ہے کیونکہ اس کا "سایہ" پڑنے کے بعد ہی تشکیل کائنات کا سلسلہ شروع ہوتا ہے اور دوسری طرف یہ کہا جاتا ہے کہ لاتعداد "انفرادی روحوں" کی حیثیت سے وہ کائنات کے اندر ہے۔ لیکن اس سوال کا جواب نہیں ملتا کہ حرکت شروع ہونے کے "بعد" پرکرتی کے مجموعا میں مقید" ہونے سے پرش کے اندر شعور اور ادراک کیسے پیدا ہو جاتا ہے۔

انھیں تضادوں کا پھل یہ نکلا کہ بعد کے دور میں کپل منی کے بعض پیرو پرش کو "محرکِ اوّل" یا "ایشور" ماننے لگے۔ کچھ لوگوں کے لیے یہ سمجھنا مشکل تھا کہ کوئی مادّی شے ہمیشہ سے موجود ہے جو مختلف قسم کے تن ماتروں اور کثیف عناصر اپنے آپ میں سے نکال دیتی ہے جن کو ملا کر الگ الگ روحوں کے لیے عالم ظاہری کی تشکیل ہوتی ہے۔ لہٰذا انھوں نے یہ رائے قائم کی کہ "پرش" تو "ازلی باپ" ہے اور پرکرتی "ماں" کہیں کہیں یہ عقیدہ بھی رائج ہوا کہ پرش حقیقتاً روحِ عظیم یا "مردِ مطلق" ہے اور پرکرتی اس کی "شکتی" یا رفیقہ ہے۔ چنانچہ برہما، وشنو اور شیو سبھی کو مختلف پرانوں میں الگ الگ موقعوں پر پرش مانا گیا ہے۔ مثلاً اگنی پران میں کہا گیا ہے کہ پرم پرش "وشنو نے پرکرتی میں" داخل ہو کر "اسے "وکرت" یا شکلاً تبدیل کر دیا۔ تانترک فرقوں والے شیو کو پرش اور پرکرتی جگدمبا

(مادرِ عالم) مانتے ہیں۔ اس قسم کے عقائد میں رفتہ رفتہ آفاقی ارتقا کی اہمیت گھٹتی ہے۔ اور ذاتی نجات کے مسئلوں پر زیادہ زور دیا جانے لگا۔

سانکھیہ کے عناصر
شکل نمبر ۱

پھر بھی معقولات کی تاریخ میں سانکھیہ درشن کی بڑی اہمیت ہے۔ اس میں پہلی بار واضح طور پر تفصیل کے ساتھ یہ اصول پیش کیا گیا ہے کہ توانائی یا انرجی فنا نہیں ہوتی بلکہ برابر بدلتی اور منتشر ہوتی رہتی ہے جس کے باعث کائنات کا ارتقائی چکر کبھی ختم نہیں ہوتا۔ یہ نتیجہ بقول برجیندر ناتھ شیل "خالص مابعد الطبعیاتی بنیاد

پر نہیں نکلا ہے"۔ مادے کی تشکیل کے متعلق تن ماتروں اور کثیف عناصر کا نظریہ بھی کچھ عالموں کے مطابق غالباً اس دور کی "ترقی یافتہ ہندوستانی کیمیاوی صنعت" سے متاثر ہوا ہے۔ بعد کے زمانے میں جس بھی ہندوستانی نظامِ فکر نے باہری دنیا کو تھوڑا بہت بھی حقیقی مانا، اس نے سانکھیہ سے پرکرتی تن ماترا اور گن وغیرہ کے تصورات لے کر اپنی ترمیموں کے ساتھ استعمال کیا ہے۔

ویدانت کے معنی ہیں "اپنشدوں کا فلسفہ"۔ پرانے اپنشدوں کو ویدوں کا آخری جزو یا ضمیمہ سمجھا جاتا ہے۔ ان میں مختلف مسئلوں پر الگ الگ پہلوؤں سے نظر دوڑائی گئی ہے لیکن بقول رادھا کرشنن "کوئی گمبھیر فلسفیانہ گتھیاں حل کرنے کی کوشش نہیں ہے"۔ پھر بھی جو لوگ ویدوں کو کلام آسمانی اور ازلی ابدی سمجھتے تھے۔ انھوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ تمام علوم کا سرچشمہ اشلوکوں میں موجود ہے۔ بادرائن نے "برہم سوتر" لکھ کر ایک مرتب نظامِ فکر پیش کیا جس میں "برہما"، "روح"، "کائنات اور نجات کے مسئلوں سے بحث کی گئی ہے۔ بادرائن کے حالاتِ زندگی کا ٹھیک طور سے پتہ نہیں چلتا لیکن چونکہ "برہم سوتر" میں تقریباً تمام آستک اور ناستک ہندوستانی فلسفوں کی تردید کی گئی ہے، اندازہ لگایا جاتا ہے کہ ان کا زمانہ حضرت عیسیٰ کی پیدائش سے کوئی دو سو برس پہلے کا ہے۔ کل سوتروں کی تعداد پانچ سو پچپن (۵۵۵) ہے۔ یہ سوتر دو دو تین تین لفظوں کے فارمولے ہیں جن کا سمجھنا انتہائی مشکل ہے۔ بعد کو برہم سوتر کی کئی شرحیں لکھی گئیں جن میں شنکر آچاریہ کی شرح یا "بھاشیہ" سب سے زیادہ اہم ہے۔ عام طور پر مانا جاتا ہے کہ شنکر بھاشیہ ہی میں بادرائن کے نظریات کی صحیح ترجمانی کی گئی ہے۔

شنکر آٹھویں صدی عیسوی میں ملابار میں پیدا ہوئے۔ آٹھ برس کی عمر میں سنیاس لے لیا۔ کہا جاتا ہے کہ بارہ برس کے سن ہی میں "بھاشیہ" کی تصنیف پوری کر چکے تھے۔ اپنے عقائد کی تبلیغ کے لیے انھوں نے پورے ہندوستان کا

دورہ کیا اور ملک کے چاروں کناروں پر شرنگیری، دوارکا، جگنا تھ پوری، اور بدری ناتھ میں مٹھ قائم کیے۔ اسی زمانے سے ہندوستان کی مذہبی زندگی کے ارتقا میں شنکر آچاریہ کی تعلیمات کا اثر نمایاں رہا ہے۔ ان کے نظریات کی بنیاد یہ بھی کہ منطق اور دلیل کی مدد سے حقیقت تک پہنچنا ہمیشہ ممکن نہیں ہوتا۔ اس کا صحیح علم صرف الہامی کتابوں خصوصاً اپنشدوں کے سہارے سے ہو سکتا ہے۔ اس لیے عقل، ادراک اور توجیہ کی اہمیت صرف اتنی ہے کہ انھیں اپنشدوں کے صحیح مطالب جاننے کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے۔ سریندرناتھ داس گپتا کا خیال ہے کہ شنکر نے موجودہ زمانے کی اصلاح میں کوئی فلسفہ ایجاد نہیں کیا۔ ان کا کارنامہ یہ ہے کہ جو الہامی حقائق اپنشدوں میں سکھائے گئے تھے انھیں جوں کا توں پیش کر دیا۔ جو مسئلے خود انھوں نے نہیں اٹھائے تھے، بعد کو شنکر آچاریہ کے پیروں نے ان پر غور کیا جن کے بغیر ویدانت کو مکمل مابعدالطبیعیاتی نظام مانا ہی نہیں جا سکتا۔

برمھ سوتر کے مطابق سانکھیہ کے "پُرش" اور "پرکرتی" دو الگ الگ خود مختار موجودات نہیں بلکہ ایک واحد حقیقت کے دو روپ ہیں۔ اپنشدوں میں جس "ایک" کا ذکر ہے وہ یکتا اور لاثانی "برمھا" ہے۔ اسے ستّ (وجود مطلق یا حق) اور پرم آتما (مطلق رُوح) بھی کہتے ہیں۔ اسے کسی بھی نام سے پکاریں لیکن وہ نرگن (صفات وجسم وجسمانیت سے آزاد) ہے۔ حقیقی وہی ہے۔ اس کے علاوہ کہیں کچھ نہیں۔ شنکر کا خیال ہے کہ اسے "معبود" یا "خلّاق عالم" سمجھنا بھی درست نہیں۔ مقدس کتابوں میں تخلیق کا ذکر صرف یہ ثابت کرنے کے لیے کیا گیا ہے کہ برمھا اور جگت ایک ہی ہیں۔ کیونکہ اگر اس نے کسی اور شے سے عالم کی تخلیق کی ہوتی تو اس کے علاوہ کسی اور کا وجود بھی ماننا پڑتا جس سے اس کی یکتائی میں فرق آ جاتا ہے انفرادی روحیں بھی اس سے الگ نہیں۔ جیو آتما (روح حیوانی) اسی طرح پرم آتما (رُوح مطلق) کا جزو ہے جس طرح چنگاری آگ کا جزو ہوتا ہے۔ برمھا کا وجود تو اس بنیاد پر معلوم ہے کہ وہ ہر ایک کی آتما ہے۔ کوئی ہستی بھی خود اپنی آتما کے وجود سے انکار نہیں کر سکتی آدمی کبھی نہیں سوچتا کہ "میں نہیں ہوں"۔ اگر آتما کا وجود معلوم نہ ہوتا تو ہر ایک یہ خیال کرتا کہ "میں نہیں ہوں"، یہی آتما تو جس کے وجود کا علم سبھی کو ہے۔ برمھا

ہے۔ لیکن اس کے وجود کا نہ ثبوت دیا جا سکتا اور نہ ادراک ہو سکتا کیونکہ وہ ساکشی (شاہد) ہونے کی وجہ سے کبھی مشہور نہیں ہو سکتا۔ بقول سمپورنانند۔ "سمجھنا تب ہوتا ہے جب سمجھنے والا اور سمجھی جانے والی چیز دونوں ہوں جس حالت میں صرف آتما رہ جائے اس میں کون کس کو سمجھے گا"۔ پھر بھی اہلِ معرفت جب سمادھی (اطمینان کلی) کے عالم میں اپنے تمام اعضائے حواس کو خارجی اشیا سے کھینچ کر صرف اپنی انترآتما پر دھیان لگاتے ہیں تو اپنے آپ میں "نرگن برمھا" کو پہچان لیتے ہیں۔ تب انھیں یہ گیان ہوتا ہے کہ عالم میں نام روپ (نام اور شکل) کی کثرت صرف نظر کا دھوکا اور کم علمی ہے۔ دراصل سب کچھ برمھا ہی ہے۔ یہ وہ "ادوَیتہ" (الّا دوئی یا وحدت) ہے جس میں دوئی کی سمائی نہیں۔ صوفیوں کی زبان میں یہی "انا الحق" اور "ہمہ اوست" کی منزل ہے۔

ادوَیتہ ویدانت کے اس نظریے کے مطابق زمان و مکان بھی حقیقی نہیں۔ یہ صرف ہمارے محدود انفرادی شعور کی چیزیں ہیں جن کا تعلق انسانی احساسات اور تخیلات سے ہے۔ انھیں کی بنیاد پر مختلف چیزوں میں امتیاز کیا جاتا ہے مگر حقیقی ان کی وجہ سے چھپ جاتا ہے۔ مقام، لمحے اور حادثات کا فرق صرف ظاہری جگت تک ہے۔ حقیقی تو لازمان، لامکان اور کامل مطلق ہے۔ اس کو نہ "پہلے" کی ضرورت ہے نہ "بعد" کی۔ اگر انسان معرفت کی آخری منزل پر پہنچ کر کبھی خود اپنی پچھلی شخصیت کے بارے میں سوچے تو اسے "اشٹ ؤکر سنگھیا" کے لفظوں میں پوچھنا پڑے گا "کہاں ہے وہ شے جو کبھی تھی؟ کہاں ہے وہ شے جو کبھی وجود میں آئے گی؟ کہاں ہے وہ شے جو اس وقت موجود ہے؟ کہاں ہے دیس یا محلِ مکانی؟ کہاں ہے "نتیہ" یا ازلی جوہر؟ اب تو یہاں صرف میں ہوں اور میری عظمت"۔

لیکن ویدانت کے بانی خود محسوس کرتے ہیں کہ یہ خالص مابعدالطبیعیاتی فلسفہ صرف اہل معرفت کے لیے ہے۔ جو روحانیت اور علم کی سب سے اونچی سیڑھی تک پہنچ سکتے ہوں۔ عام لوگ تو اپنی دنیاوی زندگی میں خوشی اور خوشحالی حاصل کرنا چاہتے ہیں اور اگر اس زندگی کے بعد کوئی دوسری زندگی بھی ہے تو وہاں اس سے بہتر مسرت کے خواہشمند ہیں۔ پھر انھیں ساری عمر مختلف مزاج کے انسانوں

سے سابقہ پڑتا ہے اور طرح طرح کے دکھ سکھ جھیلنے پڑتے ہیں۔ یہ بات ان کی سمجھ میں کیسے آسکتی ہے کہ "ظاہری جگت" میں اختلافات کا وجود ہے ہی نہیں لہٰذا اس دقت کو دور کرنے کے لیے عام انسانوں کے واسطے ویدانت کا "ویوہارک درشن" (عملی فلسفۂ کائنات) بھی مرتب کر دیا گیا۔

عملی فلسفۂ کائنات کا خلاصہ یہ ہے کہ برہما کے ساتھ ساتھ انفرادی روحیں بھی ہمیشہ سے موجود ہیں۔ اہل معرفت کے لیے تو سبھی روحیں برہما کا جزو ہونے کی وجہ سے ایک ہیں لیکن ہر روح کے ساتھ اس کے کرم (اعمال)، پران (نفس) اور نفیس اعضائے حواس بھی وابستہ رہتے ہیں۔ انھیں "اپادھیوں" (لوازمات) کی وجہ سے روحوں کو انفرادیت ملتی ہے اور وحدت میں کثرت نظر آتی ہے۔ جب تک روح اُپادھیوں سے پوری طرح آزاد نہیں ہو جاتی اسے متواتر ایک جسم سے دوسرے جسم میں منتقل ہونا پڑتا ہے۔ تمام جسم چاہے وہ نباتات کے شکل کے ہوں، حیوانی یا انسانی بدن یا دیوتاؤں کے روپ، درحقیقت روح کے لیے مسرت یا ایذا پانے کی جگہیں ہیں۔ اسی وجہ سے موت میں ایک جسم کی قید سے آزاد ہونے پر روح کو اپنے اعمال وغیرہ کے مطابق رہنے کے لیے نیا جسم ملتا ہے اور جب کوئی روح اُپادھیوں سے پوری طرح چھٹکارا پا جاتی ہے تو اپنی اصلی جگہ یعنی نرگن برہما میں لوٹ آتی ہے۔ اسی کو موکش یا جنم مرن کے چکر سے "نجات" کہتے ہیں۔ لہٰذا موکش حاصل کرنا ہی انسانی زندگی کا اصل مقصد ہونا چاہیے۔ ہزاروں لاکھوں انسانی روحوں کا اُپادھیوں میں گرفتار رہنا ہی سلسلۂ زمانی کے لیے ذمہ دار ہے۔

اس عملی فلسفۂ کائنات کے مطابق جسم ایک پودے کی طرح ہے جو بیج سے نکلتا ہے۔ بڑھتا ہے، پھیلتا ہے اور آخر میں ختم ہو جاتا ہے لیکن پھر بھی کچھ نہ کچھ باقی رہ جاتا ہے اور بیج نظروں سے اوجھل رہ کر ایک دوسرا پودا پیدا کر دیتا ہے۔ پودے بارش سے نمودار ہوتے ہیں لیکن اُگے گا کیا، یہ تو بیج ہی پر منحصر ہے۔ دھان سے دھان ہی اُگتا ہے، گیہوں نہیں نکل سکتا۔ آدمی کے لیے بیج ان کا اعمال ہیں اور "ایشور" یا خدا کی حیثیت بارش جیسی ہے جس کی وجہ سے پودوں کا نمود ہوتا ہے۔ اس نظریے سے یہ لازمی نتیجہ نکلتا

ہے کہ "سنسار" یا سلسلہ مظاہرات کی کوئی ابتدا نہیں۔ ہم جتنے پیچھے بھی جائیں۔ ہر جنم کی شرطیں کسی پچھلے جنم سے متعین ہوئی ہوں گی۔ پال ڈائزن کا خیال ہے کہ یہ مفروضہ قدیم اپنشدوں کے نظریے سے میل نہیں کھاتا جن میں کہا گیا ہے کہ "وہ ایک لاثانی" ہی ازلی۔ ابدی ہے اور اسی نے عالم کو خلق کیا لیکن ویدانت میں کرم (اعمال) کے پھل اور سنسار کے ازلی ہونے ہی پر زور دیا گیا ہے۔ اس تضاد سے بچنے کے لیے یہ حل نکالا کہ برہما اور کائنات "اَدْویہ" (غیر مختلف) ہیں۔ حقیقی وجود تو برہما ہی کا ہے۔ ظاہری جگت محض "اس کی نمود" ہے۔ ہر "کلپ" یا آفاقی دور کے شروع میں کائنات برہما سے عیاں ہوتی ہے اور کلپ کے خاتمہ پر برہما ہی میں نہاں ہو جاتی ہے۔ کچھ عرصے بعد پھر نیا کلپ شروع ہوتا ہے۔ تاکہ جو روحیں نجات نہ پا سکی ہوں انھیں اپنے کرموں کا پھل بھوگنے کے لیے کائنات میں پھر میدان عمل مل سکے۔ اس طور سے کلپ کے بعد کلپ آتے رہتے ہیں اور جب تک تمام روحیں موکش (نجات) حاصل نہیں کر لیتیں یہ سلسلہ برابر چلتا رہے گا۔

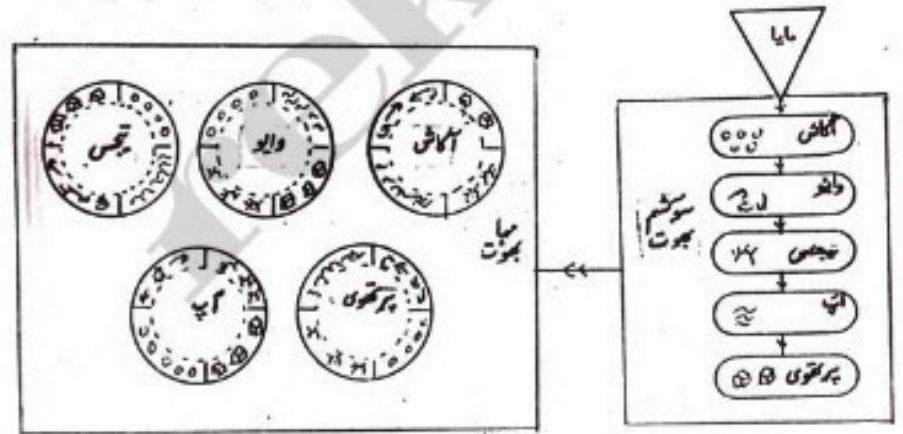
شنکر کے حساب سے "نمود" اور "وجود" میں فرق ہے کیونکہ نمود کی اپنی الگ ہستی نہیں ہوتی لیکن اسے "نابود" بھی نہیں کہہ سکتے، جیسا کہ دیپ پرساد چٹوپادھیا نے کہا ہے۔ عینیت پسند کی یہی تو دقت ہے۔ اس کے لیے عملی زندگی کو ایک دم رد کر دینا ناممکن ہے اور پھر بلا تکلف تسلیم کر لینا بھی اتنا ہی ناممکن ہے۔" لہٰذا کائنات کو ویدانت میں نہ موجود مانتے نہ ناموجود۔ کچھ بودھ فلسفی وجود عالم کے سرے سے ہی منکر ہیں۔ شنکر ان کی تردید میں کہتے ہیں کہ جب ہم اپنے ہوش و حواس میں اپنی آنکھوں سے اس جگت کو دیکھتے اور محسوس کرتے ہیں تو بھلا اس سے انکار کیسے کر سکتے ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ ناواقف انسان مداری کی شعبدہ گری سے رسی کو سانپ سمجھنے لگتا ہے۔ لیکن یہ مغالطہ بے بنیاد نہیں ہوتا۔ سانپ محض "نمود" سہی مگر اس فریب نظر کی تہہ میں رسی موجود ہے اور جب تک رسی صاف صاف نظر نہ آ جائے، تب تک دیکھنے والے کے لیے سانپ "واقعی" ہے۔ ظاہری جگت کی حیثیت بھی رسی کے سانپ جیسی ہے۔ جب تک اس کی اصلیت یعنی برہما کا گیان نہ ہو جائے عام انسان کے لیے تو "جگت پرپنچ" کا وجود بھی "واقعی" ہے۔

اس معنی میں برہما کو "سبب" اور عالم کو "انجام" سمجھ سکتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں برہما اور کائنات کے درمیان علت اور معلول کا رشتہ ہے۔ لیکن علت اور معلول الگ نہیں کیونکہ جب تک کوئی شے طبعاً پہلے سے موجود نہ ہو ظہور میں نہیں آسکتی۔ لہٰذا جب انجام، رونما ہونے سے پہلے، سبب سے "غیر مختلف" تھا تو رونما ہونے کے بعد بھی "غیر مختلف" رہے گا۔ اس کے علاوہ ہر سبب میں ایک قسم کی "خود توسیعیت" یا اپنے آپ کو بڑھانے کی شکتی ہوتی ہے اور اسی مخصوص شکتی سے مخصوص انجام بھی رونما ہوتا ہے۔ مثلاً مٹی کے اندر وہ شکتی ہے جس بنا پر وہ کمہار کی کاریگری کے وسیلے سے گھڑے، پیالے یا ہانڈی کی شکل میں نظر آتی ہے۔ پھر بھی نام روپ (نام اور شکل) بدل جانے کے باوجود اصل شے یعنی مٹی میں حقیقتاً کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ صرف ذہن ایک قسم کا فرق پیدا کر لیتا ہے جسے ویدانت کی بھاشا میں "دورت" کہتے ہیں۔ سطحی نظر سے دیکھنے والا گھڑے، پیالے اور ہانڈی کو الگ الگ چیزیں سمجھ بیٹھتا ہے لیکن حقیقت شناس جانتا ہے کہ ان کو مٹی کے علاوہ کچھ اور سمجھنا درست نہیں۔

عالم کی تشکیل بھی شنکر کے خیال میں اسی طرح ہوتی ہے جس طرح تماشہ دیکھنے والے کے لیے رسّی سے سانپ پیدا ہو جاتا ہے۔ مداری کی شعبدہ گری پہلے رسّی کو آنکھوں سے اوجھل کرتی ہے، پھر اسی پر سانپ کی شکل چڑھا دیتی ہے۔ اس کھیل کے دو پہلو ہیں (۱) آورن یعنی اصلی بنیاد کو چھپا لینا۔ اور (۲) وکشیپ یعنی نئے روپ کا احساس طاری کر دینا۔ برہما کے لیے تشکیل کائنات بھی محض ایک کھیل یا "لیلا" ہے۔ اس کھیل میں وہ اپنی ایک مخصوص شکتی کو بروئے کار لاتا ہے جسے "مایا" کہتے ہیں۔ مایا کی خصوصیت یہ ہے کہ خود تو وہ نہ موجود ہے نہ نا موجود لیکن جس شے کا وجود نہ ہو اسے عارضی وجود یا "عملی واقعیت" عطا کر سکتی ہے اور تجربہ میں آنے والی چیزوں کو ناقابل انکار بنا دیتی ہے۔ برہما سے الگ مایا کی کوئی ہستی نہیں اور مایا کے بغیر برہما کائنات کی تشکیل نہیں کرتا۔ مایا کے وسیلے سے برہما خود اپنا آورن کرتا ہے اور پھر وکشیپ کے ذریعے سے ظاہری جگت کی نمود ہوتی ہے۔ اس طور پر شنکر مانتے ہیں کہ عالم کا مول کارن (بنیادی سبب)

برہما اور اپادان کارن (مادی سبب) مایا ہے۔ لیکن یہ نمود حقیقی نہیں محض "دورت" ہے۔ اس عمل میں مایا وابستہ ہو جانے کی وجہ سے برہما بھی سگن (باصفات) نظر آنے لگتا ہے۔ "سگن برہما" ہی کو "ایشور" کہتے ہیں جسے عالم کا خالق اور سنسار کا ناظم سمجھا جا سکتا ہے لیکن عرفان کی منزل پر ایشور بھی حقیقی نہیں۔ حقیقی صرف نرگن برہما ہے۔

ویدانتیوں کا عقیدہ ہے کہ تشکیل کائنات کی ابتدا میں پانچ ناقابل ادراک "سوکشم بھوت" (نفیس عناصر) آکاش، وایو، تیجس، اَپ اور پرتھوی۔ نمودار ہوتے ہیں۔ یہ نفیس اوّلین مادے کی مختلف شکلیں ہیں جن کی اپنی اپنی خصوصیات ہوتی ہیں۔ لیکن صفات عیاں نہیں ہوتیں۔ آکاش سوکشم بھوت تو اوّلین تخلیق ہے جو مایا سے نکلتی ہے لیکن بعد کو آکاش سے وایو، وایو سے تیجس، تیجس سے اپ اور اپ سے پرتھوی کی نمود ہوتی ہے۔ پھر مختلف مقداروں میں نفیس عناصر کے ملنے سے پانچ "مہا بھوت" یا کثیف عناصر پیدا ہوتے ہیں۔ مثلاً چار حصے آکاش سوکشم بھوت اور ایک حصہ وایو، تیجس، اپ اور پرتھوی کے امتزاج سے آکاش مہا بھوت عیاں ہوتا ہے۔ اسی اصول اور تناسب سے دوسرے مہا بھوت بھی بنتے ہیں۔ کثیف عنصر میں اپنے مخصوص سوکشم بھوت کی صفات ظاہر ہو جاتی ہیں۔ آکاش مہا بھوت میں آواز کی صفت ہے۔ وایو مہا بھوت یا گیسی مادہ آواز اور دباؤ پیدا کرتا ہے۔ تیجس مہا بھوت یعنی آگ میں آواز اور دباؤ کے علاوہ روشنی بھی ہوتی ہے۔ اَپ مہا بھوت یا رقیق مادے میں ان صفات کے علاوہ ذائقہ بھی پیدا ہو جاتا ہے۔ پرتھوی مہا بھوت یا ٹھوس مادّے میں دوسرے کثیف عناصر کی خصوصیات کے ساتھ ساتھ مہک بھی ہوتی ہے۔ کثیف عناصر کے مجموع مختلف شکلوں میں ظاہر ہوتے اور مختلف ناموں سے پہچانے جاتے ہیں۔ نام روپ کی اسی کثرت کو "جگت" کہتے ہیں۔ جس ترتیب سے جگت کی تشکیل ہوتی ہے اسی کی الٹی ترتیب سے تحلیل بھی ہوتی ہے اور ہر عنصر اپنے سے نفیس تر عنصر میں ضم ہوتے ہوتے آکاش اور پھر "ایشور" میں واپس ہو جاتا ہے۔ شنکر کہتے ہیں کہ جگت مستقل حرکت میں رہتا ہے اور اسی "پرسپند" (لطیف آفاقی ارتعاش) کی وجہ سے تبدیلیاں ظاہر ہوتی ہیں۔ عناصر میں خود تو اس کی صلاحیت نہیں ہو سکتی

کیونکہ ان میں شعور نہیں ہوتا اور شعور کے بغیر حرکت ممکن نہیں۔ اس لیے یہی نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ عناصر کی نمود کرکے برہما خود ان کے اندر داخل ہوگیا کیونکہ "شعور مطلق" برہما کے علاوہ کوئی دوسرا نہیں۔ اپنشدوں میں بھی یہی کہا گیا ہے کہ "اس ایک "موجود حقیقی" نے تصور کیا" میں کئی ہو جاؤں اور اپنی توسیع کروں" تو اس نے عناصر کو خلق کیا اور ان کے اندر "اس جیو آتما کے ساتھ داخل ہوا اور نام روپ پر تیج پھیلایا"۔

ویدانت کے عناصر
شکل نمبر ۲

لیکن کچھ اپنشدوں میں آکاش کو بھی "نام روپ کا سبب" بتایا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ "دل کے اندر آکاش اتنا ہی بڑا ہے جتنا دل کے باہر"۔ اس کے برخلاف اپنشدوں کے مطابق "آکاش محض ایک عنصر ہے جسے دوسرے عناصر کے مقابلہ میں نفیس تر نہیں سمجھنا چاہیے"۔ میترانیہ اپنشد میں یہ لفظ "دش" (وسعت یا مکان) کے بدلے استعمال ہوتا ہے لیکن تیتریہ اپنشد بتلاتا ہے کہ "آکاش اپنے آپ پیدا

ہوا۔ سورج، چاند، ستارے وغیرہ اسی کے اندر رہیا۔ اسی میں آدمی جنم لیتا ہے۔ اور خوشیاں دیکھتا ہے۔ شنکر چونکہ سبھی اپنشدوں کو الہامی مانتے ہیں، انھیں آکاش کی ان مختلف تعریفات میں کوئی تضاد نظر نہیں آتا۔ وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ "ماورائی طور پر" تو آکاش کے معنی ہیں برہما۔ وہی نام روپ سے ماورا ہے۔ لیکن عملی فلسفۂ کائنات کے مطابق آکاش اوّلین تخلیق ہے۔ وہ "مکان" اور "خلا" بھی ہے اور نفیس عنصر بھی۔ کچھ بودھ فلسفی آکاش کو "خلا محض" یا "عدم مزاحمت" سمجھتے ہیں۔ شنکر ان کی تردید میں کہتے ہیں کہ تب تو کوئی جسم جتنی جگہ گھیرتا ہے اس کے اندر آکاش نہیں ہونا چاہیے۔ ان کے خیال میں آکاش "وہ شے ہے جس کے وسیلے سے عدم مزاحمت کا اظہار ہوتا ہے"۔ اس طور پر وہ آکاش کو مادی اور غیر مادی کے درمیان مانتے ہیں۔ زمان (کال) کے متعلق بھی شنکر کا نظریہ اسی نوعیت کا ہے۔ ان کے مطابق "برہما اور مایا کے رشتے" کو کال کہتے ہیں۔ کال کو بھی اسی معنی میں موجود مان سکتے ہیں جس معنی میں مایا کو برہما کے ساتھ کال موجود ہے لیکن اس کا الگ وجود نہیں مایا ہی کی طرح کال ازلی ہے۔ ابدی نہیں۔ سنسار کی کوئی ابتدا نہیں لیکن انتہا یقینی ہے۔ اسی طرح کال کبھی شروع نہیں ہوا لیکن تمام روحوں کے نجات پا جانے پر جب مایا غائب ہوگی تو کال بھی ختم ہو جائے گا۔ کال اور آکاش ہی میں عالم کی تمام اشیا قائم ہیں لیکن آکاش خود کال کے اندر ہے۔ جیو آتما (روح حیوانی) مایا اور ایشور ہی کال اور آکاش یعنی زمان و مکان سے ماورا ہیں۔

ویدانت کے ان نظریات میں "ماورائی حقیقت" کو "ظاہری جگت" کے مقابلہ میں زیادہ اہمیت دی گئی ہے۔ اسی سبب سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ اگر انسانی زندگی لاتعداد زندگیوں کے مسلسل چکر کا ایک جزو ہے تو ایک دفعہ زندگی کی کیا اہمیت ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ بقول راجیے نکا مبورا "احساس زمانی مفلوج سا ہو جاتا ہے" حقیقت تو یہ ہے کہ ہندوستانیوں نے وقت کا تخیل مقدار کی حیثیت سے پکڑنے کی کوشش نہیں کی۔ اس کا ایک نمونہ یہ ہے کہ ہماری زبانوں میں بھی یہ الجھن ظاہر ہوتی ہے۔ مثلاً اردو۔ ہندی میں "کل" "پرسوں" اور "اترسوں" کے دوہرے معنی ہیں۔ ایک ہی لفظ ماضی بھی

ظاہر کرتا ہے اور مستقبل بھی۔ کشمیری میں "پرسوں" کا لفظ "آج سے دو دن پہلے دن" ہی نہیں "کئی سو برس قبل" کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ ویدانتی نظریات کا زور بڑھنے کے ساتھ ساتھ ہندوستان میں طبعی سائنسوں سے دلچسپی گھٹتی گئی اور تقریباً سبھی مسئلوں کو مابعد الطبیعیاتی نظر سے دیکھا جانے لگا۔ رفتہ رفتہ کچھ فلسفیوں کو شنکر کی "وحدتی عینیت" میں بھی خامی نظر آنے لگی۔ چنانچہ پندرھویں صدی میں بلبھ نے کہا کہ کال کو برہما اور مایا کا رشتہ سمجھنا غلط ہے۔ اس میں دوئی کی بو آتی ہے۔ کال تو برہما کا محض ایک روپ ہے۔ وہ ہمہ گیر اور ہر شے کا سبب اور سہارا ہے۔ وہ سبب اوّل ہے جس سے گنوں کا توازن بگڑتا ہے۔ اور جگت کی تخلیق ہوتی ہے۔ نتائج کی نوعیت سے اس کا قیاس ہوتا ہے۔ لیکن وہ ادراک سے بالاتر ہے۔

شنکر کے نظریات کا اثر ہندوستان تک ہی محدود نہیں رہا۔ نویں صدی عیسوی میں ایران اور عرب ملکوں کے کچھ عالم ویدانت کے اصولوں سے واقف ہو چکے تھے۔ اسلام میں بھی خدا کو واحد مانتے ہیں اور عقیدہ ہے کہ تمام چیزیں اسی سے ہیں اور اسی کی طرف لوٹ جاتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ادویتیہ ویدانت کو اسلامی لباس پہنانے میں کچھ مسلم مفکروں نے کوئی دقت محسوس نہیں کی۔ اس کی مثالیں منصور الحلاج (دسویں صدی) کے نعرۂ "انا الحق" اور دوسرے صوفیوں کے کلام میں ملتی ہیں۔ رابرٹ زائنر کا خیال ہے کہ بایزید بسطامی کا تصوّف ویدانتی نظریات ہی سے نکلا ہے۔ بارھویں صدی عیسوی میں محی الدین ابن العربی نے "وحدت الوجود" کا اصول پیش کیا جس کا نچوڑ یہ تھا کہ کوئی شے خدا سے جُدا نہیں جلال الدین رومی (تیرھویں صدی) جن کی "مثنوی" کو "فارسی زبان میں قرآن" مانا جاتا ہے، خدا کے متعلق کہتے ہیں کہ "وہی کوزہ ہے، وہی کوزہ بنانے والا، وہی کوزے کی مٹی ہے" ان نظریات پر علماء میں بحثیں چلتی رہیں اور کئی صوفیوں کو اسی بنیاد پر قتل کیا گیا لیکن تمام دنیا میں مسلمانوں کی علمی زندگی، تہذیب، ادب اور موسیقی پر تصوّف کی گہری چھاپ آج بھی نظر آتی ہے۔ اس کے علاوہ یورپ کے کچھ مفکروں نے پچھلی صدی سے ادویتیہ ویدانت کے اصولوں کو اپنے فلسفوں میں شامل کرنا شروع کر دیا ہے جس کی ابتدا جرمن فلسفی شوپنہار سے ہوتی ہے۔ عینیت پسند فلسفی تو ادویتیہ ویدانت

سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا کیونکہ بقول رادھا کرشنن "یہ وحدتی عینیت کا عظیم نمونہ ہے جس کو مابعد الطبیعیاتی پر پوری طرح کاٹا نہیں جا سکتا...... جب تک شنکر اتنی بلند سطح پر ہیں ان کا جواب نہیں۔"

لیکن عام محنت کشوں کو تو مابعد الطبیعیاتی گورکھ دھندھوں سے دلچسپی نہیں ہوتی۔ ازمنۂ وسطیٰ میں ہندوستان کے عوام سنتوں نے شنکر کی ادویتیہ ویدانت کا یہ جزو لے لیا کہ کوئی بھی انسان برہما سے الگ نہیں۔ انھوں نے اس گُر کو سماجی نابرابری، اونچ نیچ کے فرق اور مذہبی اختلافات کے خلاف آواز اٹھانے کے لیے استعمال کیا۔ اہمیت کی بات یہ ہے کہ اس دور کے تقریباً تمام سنت "نیچی ذاتوں" اور دستکار طبقے سے تعلق رکھتے تھے۔ کبیر جولاہے تھے۔ نام دیو درزی، سین نائی، دادو دھنیے، ریداس موچی اور تکارام "نیچی ذات کے بنیے" انھوں نے عالموں کی زبان، سنسکرت، کو چھوڑ کر عوامی بولیوں میں امید کے گیت گائے۔ اور محنت کشوں کو مایوسی کے عالم سے نکالنے کی کوشش کی جیسا کہ کشتی موہن سین نے کہا ہے "ایسے وقت میں جب کہ مابعد الطبیعیات کے پنڈت اپنے آپ کو ادویتیہ واد، دویتیہ واد (دوئی) اور ادویتیہ۔ دویتیہ واد کے مکتبہ خیال میں بانٹ رہے تھے مگر عالم کو "مایا" کہہ کر رد کر دینے کے معاملے میں سبھی ایک ہو گئے تھے، عین اسی وقت یہ موچی، جولاہے اور مشک سینے والے سماجی گمنامی کی گہرائیوں سے یہ کہتے نکل پڑے کہ ذہن کے گڑھے ہوئے یہ سارے مقولے مہمل ہیں کیونکہ مابعد الطبیعیات کے پنڈت خود اپنی چشم بصیرت سے نہیں دیکھ پائے کہ عالم سچائی، محبت، حسن اور مسرت سے کتنا لبریز ہے۔" اسلامی دنیا میں بھی یہی حالت تھی۔ امام ابو حامد غزالی، جو خود صوفی تھے اور جن کا تصوف "شریعت اسلام کا مؤید بلکہ اس کے لیے باعث زینت" سمجھا جاتا تھا، اس عوامی تصوّف کو ناپسند کرتے تھے۔ ان کو یہ شکایت تھی کہ "یہ لوگ الحلاج (دھنیے) کی نقل کرنا چاہتے ہیں اور ثبوت میں اس کا قول "انا الحق" پیش کرتے ہیں۔ اس طرح کی قیاس آرائی عام لوگوں کے لیے انتہائی خطرناک ہے۔ بہت سے دستکاروں نے اپنے اپنے کام چھوڑ کر ایسی ہی باتیں کہی ہیں۔ ایسے کلمات ان میں بہت مقبول

ہیں کیونکہ انھیں موقع ملتا ہے کہ اعمال ترک کر کے روح کو وجدان کے ذریعے سے پاک کریں۔ عام لوگ اس طرح کا حق خود لے لینے میں دیر نہیں لگاتے اور ایسے چالو فقرے فوراً بنا لیتے ہیں۔"

موجودہ دور میں ادویتیہ واد کا نظریہ ایک طرف تو بحران کے شکار سرمایہ پرستوں کی ذہنی الجھنیں دور کرنے کے لیے مابعد الطبیعیاتی طور پر پیش کیا جاتا ہے اور دوسری طرف کچھ عقیدت مند تاویل کنندے اسے مشاہداتی سائنس سے ہم آہنگ ثابت کر رہے ہیں۔ دودھ ریسنہ کہتی ہیں کہ موجودہ دور کی ذراتی سائنس دراصل "ادویتیہ ویدانت کا عملی جامہ" ہے اور "برہما" "تھرموڈائنمک اکویلبریم" (حرکی حرارت کا توازن) ہے۔ کاشی ناتھ کا خیال ہے کہ برہما کو "فیلڈ آف فورس" (کششی کشیتر یا قوت کا میدان) سمجھنا چاہیے۔

ان عقائد کو یوں ہی ٹال دینا مناسب نہیں۔ لیکن اس طرح کی ذہنی بناوٹ فلسفیانہ یا سائنسی ترقی کی راہ میں مددگار نہیں ہو سکتی۔ بلدیو اپادھیائے کے لفظوں میں "خالص عقلیت (تی) پر انحصار کر کے سائنس کی جو طرفہ ترقی ہوئی ہے۔ اس لیے سائنس کو ناطرفدار رہ کر ہی اپنے نئے عناصر کی تحقیق کرنی چاہیے۔ اسے فلسفہ یا دھرم کا زرخرید غلام بننا شوبھا نہیں دیتا۔"

. . . .

کائنات کی متواتر تشکیل۔ تحلیل۔ تشکیل کا عقیدہ ویدانت کے نظریے سے بہت پہلے کا ہے۔ اتھر وید کے کچھ شلوکوں سے بھی یہ بات نکلتی ہے کہ ایک مخصوص مدت گزر جانے پر جگت کا خاتمہ ہوتا ہے، پھر نئے سرے سے تخلیق ہوتی ہے اور اتنی ہی مدت کے بعد پھر تخریب ہوتی ہے۔ یہ سلسلہ اسی طرح ہمیشہ سے جاری ہے اور برابر چلتا رہے گا۔ دوسری طرف روزمرہ کے مشاہدے سے بھی اس خیال کی تصدیق ہوتی تھی کہ موسم کا چکر کبھی ختم نہیں ہوتا۔ ایک سال گزرنے کے بعد پہلے جیسا موسم آ جاتا ہے اور رفتہ رفتہ بدلتا جاتا ہے۔ چاند کی گردش میں بھی لگاتار آ جانے کے بعد اندھیرا اور اندھیرے کے بعد اجالا آتا رہتا ہے۔ لہٰذا اس خیال کو دوسرے

عقیدوں کے ساتھ ملا کر مذہبی کتھاؤں میں، جنھیں پران کہا جاتا ہے، بڑی تفصیل سے پیش کیا گیا۔ مہابھارت اور گیتا کی تصنیف کا زمانہ آتے آتے یہ عقیدہ ہندوستان کی مذہبی زندگی کا ایک اہم جزو بن گیا۔ جین اور بودھ فلسفوں میں بھی اس قسم کے نظریات ملتے ہیں۔ ویدانت میں تو اسے محض فلسفیانہ باقاعدگی دینے کی کوشش کی گئی ہے اور کرم یا نجات کا اصول جوڑ دیا گیا ہے۔

قدیم ہندوستانیوں کا عقیدہ تھا کہ دیوتا قطب شمالی پر رہتے ہیں۔ جب سورج شمالی نصف کرے کی طرف رہتا ہے تو قطب پر دن ہوتا ہے۔ بقیہ چھ مہینے رات رہتی ہے۔ پران لکھنے والوں نے اس سے یہ نتیجہ نکالا کہ ہمارا ایک سال دیوتاؤں کے لیے ایک دن رات یا "اہوراتر" ہے۔ اسی بنیاد پر انھوں نے تین سو ساٹھ شمسی برسوں کو ایک سال مان کر یہ حساب لگایا کہ دیوتاؤں کے بارہ ہزار برس کی مدت میں ایک آفاقی دور یا "مہایگ" پورا ہو جاتا ہے جس میں کائنات پھر اپنی قدیم شکل میں آ جاتی ہے۔ مہایگ کو "چتر یگ" بھی کہتے ہیں جس میں چار یگ ہوتے ہیں۔ (۱) کرت یا ستیہ (۲) تریتا (۳) دوپر اور (۴) کلی۔ کلی یگ کا دوران چار لاکھ بتیس ہزار شمسی سال ہے۔ دوپر آٹھ لاکھ چونسٹھ ہزار اور تریتا یگ بارہ لاکھ چھیانوے ہزار برس تک چلتا ہے۔ کرت سب سے بڑا یگ ہے اس کی مدت سترہ لاکھ اٹھائیس ہزار سال مانی جاتی ہے۔ ہر یگ میں انسان کی اخلاقی، اقتصادی اور طبعی زندگی بھی اسی تناسب سے متعین ہوتی ہے۔ مہایگ کا ابتدائی دور اور بہترین زمانہ کرت یا ستیہ یگ ہے جسے مکمل سچائی کا دور بھی کہتے ہیں۔ اس عہد میں نہ کسی قسم کی دکھ۔ بیماری ہوتی نہ آدمیوں کو کوئی کام کرنا پڑتا ہے۔ دھرتی خود ان کی ضرورتیں پوری کرتی ہے۔ انسانوں کی عمر چار ہزار برس ہوتی ہے اور لوگ معصومیت، سادگی اور نیکی کی زندگی گزارتے ہیں لیکن کرت یگ ختم ہوتے ہوتے لالچ پیدا ہونے لگتا ہے۔ اور لوگ دھن۔ دولت جمع کرنے لگتے ہیں۔ اس اخلاقی گراوٹ کے باعث زوال کے تین دور۔ تریتا، دواپر اور کلی یگ آتے ہیں۔ ہر یگ پچھلے یگ سے بدتر ہوتا ہے۔ عمر کی مدت گھٹتی جاتی ہے۔ جنگ، بیماری، غریبی اور بھوک میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ دواپر یگ میں تو آدھے لوگ

ایمانداری کی زندگی گزارتے ہوئے ہزار برس زندہ رہتے ہیں لیکن کلی یگ میں
بمشکل ایک چوتھائی انسانی آبادی کے اندر کسی قسم کا ایمان ہوتا ہے۔ فتنہ فساد اور
شورش کے اس دور میں بہت کم لوگ سو برس کی عمر تک پہنچ پاتے ہیں۔

شروع میں تو یہ عقیدہ تھا کہ کائنات کی پوری عمر ایک مہایگ ہے۔ کرت کی
ابتدا میں تخلیق ہوتی ہے اور کلی یگ کے خاتمہ پر آگ پانی کے طوفان سے تمام
عالم فنا ہو جاتا ہے۔ لیکن بعد کو یہ خیال بنا کہ مہایگ کے بعد مہایگ آتے رہتے
ہیں۔ مہایگ کے خاتمے پر زبردست تباہی اور بربادی ضرور ہوتی ہے لیکن عالم
فنا نہیں ہوتا بلکہ کچھ عرصہ بعد پھر سے سنورتا ہے اور سچائی کا عہد شروع ہوتا ہے۔
رفتہ رفتہ زوال کے تینوں یگ بھی گزر جاتے ہیں۔ اور نئے طوفان کے بعد پھر
تخریب ہوتی ہے۔ اس طور پر ایک "کلپ" یا ایک ہزار مہایگ تک یہ سلسلہ برابر
چلتا رہتا ہے۔ کلپ کے آخری کلی یگ میں سورج کی گرمی بہت بھیانک ہو جاتی
ہے جس سے تمام دھرتی سوکھ جاتی ہے اور تینوں لوک جل کر بھسم ہو جاتے ہیں۔
آخر میں گھنے بادل ظاہر ہوتے ہیں اور کئی سو برس تک مسلسل بارش ہوتی رہتی
ہے اور پانی آسمان تک پھیل جاتا ہے۔ اس تخریب کو "پرلے" کہتے ہیں۔ ہزار
مہایگوں کے عرصہ یا کلپ کو "برہما کا دن" بھی کہتے ہیں۔ اس کے بعد برہما ایک
کلپ آرام کرتا ہے۔ یہ دوسرا کلپ "برہما کی رات" ہے۔ برہما کی رات میں کائنات
ساکن پڑی رہتی ہے اور اس کا دن شروع ہونے پر پھر سرگرمی کی ابتدا ہوتی
ہے۔ دو کلپ کو "برہما کا ایک دن۔ رات یا اہوراتر" مانتے ہیں۔ یہ سلسلہ
برہما کی عمر کے سو برس یعنی بہتر ہزار کلپوں تک لگاتار چلتا رہتا تب "مہاپرلے"
ہوتا ہے اور کائنات کے ساتھ ساتھ برہما بھی فنا ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد
دوسرے برہما کا جنم ہوتا ہے اور یہ سلسلہ پھر اسی طرح چلنے لگتا ہے۔

اس نظریہ میں جس برہما کا ذکر ہے اسے ویدانت کا نرگن برہما یا "روح
مطلق" نہیں سمجھنا چاہیے یگ سے متعلق برہما تو محض ایک دیوتا ہے جو ایک
محدود مدت کے لیے کائنات کا سربراہ بنایا جاتا ہے۔ اب تک کتنے برہما گزر چکے
اور ابھی کتنے اور آئیں گے اس کا اندازہ کسی کو نہیں۔ وشنو سمرتی میں کہا گیا ہے کہ

"گنگا کنارے کے بالو اور بارش کے قطرے گنے جا سکتے ہیں لیکن گذشتہ اور آئندہ
برہماؤں کی گنتی ناممکن ہے۔" بہرحال، ہمارا زمانہ جس برہما سے متعلق ہے اس کی
عمر کے پچاس سال گزر چکے ہیں اور ابھی نئے سال کا پہلا دن ہی چل رہا ہے۔ اس
دن یا کلپ میں چار سو چھپن مہایگ بیت چکے ہیں۔ موجودہ مہایگ کا کلی یگ ہے جو
مہابھارت کی لڑائی ختم ہونے کے بعد سن ۳۱۰۲ قبل مسیح میں ۱۷ اور ۱۸ فروری کی
درمیانی رات سے شروع ہوا ہے۔ ابھی عالم کی تخریب اور مہایگ کے خاتمے میں
تقریباً چار لاکھ ستائیس ہزار برس کی دیر ہے۔ ہمارے برہما کی زندگی کے بقیہ
۱۵۵۵۱۸۰۲۶۱۸۶۹۲۳ شمسی سال (سن ۱۹۷۵ء کے بعد) تشکیل۔ تحلیل۔ تشکیل
کے چکر میں اسی جگت کے ساتھ گزریں گے۔ پھر کوئی دوسرا برہما ایک بالکل دوسرے
ہی عالم کی تخلیق کرے گا اور اگلے .... ۳۱۱۰۴ شمسی سال تک زمانی سلسلے یا
"کال چکر" کی ذمہ داری سنبھال کر فنا ہو جائے گا۔ اور کوئی دوسرا برہما اس کی جگہ
لے لے گا۔ لیکن اس لامتناہی کال چکر میں "نرگن برہما" ہی اکشر (لافانی) رہتا
ہے کیونکہ وہ محلِ حوادث نہیں۔ وہی وجود مطلق ہے۔

مہایگ کے نظام کو اتنا اہم سمجھا جاتا تھا کہ جیوتش (فلکیات) کے تقریباً تمام
ہندوستانی اسکولوں (مکتبہ خیال) نے اسے اپنا لیا حالانکہ تفصیلات پر بحث
چلتی رہی۔ فلکیات کے ہندوستانی عالم مانتے تھے کہ زمین اپنی جگہ پر ٹھہری ہوئی
ہے اور وہی کائنات کا مرکز ہے۔ تمام اجرام فلکی اس کے چاروں طرف دائروں میں
گھومتے ہیں۔ سیاروں سے پرے ساکت ستاروں کا آسمان ہے جو چھتیس ہزار شمسی
سال میں ایک چکر پورا کر لیتا ہے۔ اس لیے جو ستارہ آج کسی مقام پر آسمان میں
نظر آتا ہے چھتیس برس بعد پھر وہیں آ جائے گا۔ سورج بھی اسی جگہ نظر آئے گا جہاں
آج ہے۔ لیکن دوسرے سیارے لاکھوں چکر لگا لینے کے باوجود آج کے مقام
پر نہ پہنچ پائیں گے کیونکہ ہر سیارے کی چال الگ ہے۔ مہایگ کی خصوصیت یہ ہے
کہ اس کی ابتدا میں زمین اور ساتوں سیارے یعنی (۱) چاند (۲) بدھ یعنی عطارد
یا مرکری (۳) شکر یعنی زہرہ یا وینس (۴) سورج (۵) منگل یعنی مریخ یا مارس ۔
(۶) برہسپتی یعنی مشتری یا جیوپٹر اور (۷) شنی یعنی زحل یا سیٹرن۔ ایک ہی قطار

مہایگ

نیکی
بدی

کرت یگ

تریتایگ

دواپر یگ

کلی یگ

کال چکر
شکل نمبر ۳

میں ہوتے ہیں اور مہایگ کے خاتمے پر پھر اسی جگہ آجاتے ہیں۔ ستاروں کا آسمان بھی گھوم کر وہیں آجاتا ہے جہاں مہایگ کے شروع میں تھا۔ اس عرصے میں سورج ۴۳ لاکھ ۲۰ ہزار چکر لگاتا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ چاند کے ۵ کروڑ ۷۷ لاکھ ۵۳ ہزار ۳۳۶ بدھ کے ۱ کروڑ ۷۹ لاکھ ۳۷ ہزار ۶۰، شکر کے ۷۰ لاکھ ۲۲ ہزار ۳۷۶، منگل کے ۲۲ لاکھ ۹۶ ہزار ۸۳۲، برہسپتی کے ۳ لاکھ ۶۴ ہزار ۲۲۰ اور شنی کے ۱ لاکھ ۴۶ ہزار ۵۶۸ پورے چکر ہوجاتے ہیں۔ قدیم جیوتشیوں نے مشاہدہ کیا تھا کہ جب بھی چاند، سورج اور زمین کا ایک ہی قطار میں اجتماع یا اقتران ہوتا ہے تب چاند یا سورج کو گہن لگتا ہے۔ گرہن کو ہمیشہ ایک اہم واقعہ اور "بلیات آسمانی کے نازل ہونے کا وقت" سمجھا جاتا تھا۔ لہٰذا ہندوستانی جیوتشیوں نے تمام سیاروں کے اقتران کو اہم ترین "آفاقی واقعہ" یعنی ایک دور کا خاتمہ اور دوسرے دور کا آغاز مان لیا۔ اس نظریے کو انھوں نے اپنی عملی جیوتش میں شامل کر لیا۔ چنانچہ

قدیم ہندوستانی جیوتش میں ستاروں اور سیاروں کی پوزیشن کا حساب اسی بنیاد پر لگایا جاتا ہے۔ آج بھی بہت سے جیوتشی عیسوی سن یا بکرمی سمبت کے بدلے کلی یگ کی ابتدا سے تاریخ جوڑتے ہیں۔

لیکن اس تفصیل کی بنیاد کیا ہے؟ یہ نظریات کیا ہندوستان ہی میں نکلے یا کہیں باہر سے دوسرے ملکوں، مثلاً بابل، ایران اور یونان میں بھی یہ عقیدہ رائج تھا کہ کائنات کی تخلیق۔ تخریب۔ تخلیق کا چکر مسلسل چلتا رہتا ہے اور زمانہ گھوم گھوم کر واپس آتا رہتا ہے۔ کچھ یونانی فلسفی تو یہاں تک مانتے تھے کہ ہر نئی تخلیق کے بعد پچھلی تخلیق کی کہانی حرف بہ حرف دہرائی جاتی ہے، ہر کائناتی دور میں سقراط انھیں والدین سے پیدا ہوتا ہے، اسی طرح تعلیم دیتا ہے اور اسی طرح زہر کا پیالہ پی کر مرتا ہے۔ لیکن اس کے برخلاف ہندوستان میں یہ عقیدہ ہے کہ انسان کبھی بھی جنم۔ مرن کے چکر سے چھٹکارا پاسکتا ہے یا یہ بھی ممکن ہے کہ ایک ہی یگ کے اندر اپنے اعمال کے مطابق اسے لاکھوں روپ میں جنم لینا پڑے۔ لہٰذا یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ زمان کی دائروی (سائکلک) تھیوری کہاں ایجاد ہوئی۔ مگر یہ بات تو واضح ہے کہ مختلف یگوں کی مدت کا حساب "ساٹھ والے اصول" سے لگایا گیا ہے۔ کلی یگ، دواپر، تریتا اور کرت یگ کی میعاد بالترتیب ۲×۶۰×۶۰×۶۰، ۴×۶۰×۶۰×۶۰، ۶×۶۰×۶۰×۶۰ اور ۸×۶۰×۶۰×۶۰ شمسی سال ہے اور ایک مہایگ ۲۰×۶۰×۶۰×۶۰ برس کا ہوتا ہے۔ چیر دیل سیوارام مینن اور ڈیوڈ پنگری کا خیال ہے کہ ساٹھ کا اصول جو بابل میں ایجاد ہوا تھا ہندوستانی جیوتشیوں نے اپنا لیا اور وقت کی چھوٹی بڑی دونوں اکائیوں کے لیے استعمال کیا۔ ہماری جیوتش میں ساٹھ دن۔ رات (اہوراتر) کو ایک "رِتُ" (موسم) اور چھ رِتُ کا ایک برس مانتے ہیں۔ اہوراتر کا ساٹھواں حصہ (یعنی ۲۴ منٹ) "گھٹی" کہلاتا ہے۔ گھٹی کا ساٹھواں حصہ "چشک" اور چشک کا ساٹھواں حصہ "پران" ہے اس طور سے ایک دن رات میں ۶×۶۰×۶۰ پران ہوئے۔ اندازہ یہ تھا کہ ایک تندرست آدمی دن۔ رات میں عموماً ۶×۶۰×۶۰ بار سانس لیتا ہے (مطلب یہ ہوا کہ ۴ سیکنڈ میں ۵ بار) پران کے اور بھی چھوٹے ٹکڑے کیے جاتے ہیں لیکن اصول وہی رہتا

یگ کی ابتدا اور انتہا پر سیاروں کا اقتران
شکل نمبر ۴

ہے۔ لیکن گیارھویں صدی عیسوی میں محمد ابن احمد ابوریحان البیرونی نے یہ رائے قائم کی تھی کہ ان نظریات کی بنیاد ریاضیاتی نہیں ہے۔ ان کے ذریعے سے زماں کے متعلق

دقیق فلسفیانہ اصول پیش کیے گئے ہیں۔

بہرصورت ان خیالات کی بنیاد جو بھی ہو اس میں کوئی شک نہیں کہ زماں کی دائروی تھیوری تقریباً تمام ہندوستانی فلسفوں میں مان لی گئی ہے۔ دوسری طرف یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ مہایگ کے نظریے میں ہندوستانی محنت کشوں کی زندگی کا عکس ملتا ہے۔ خریف کی فصل کے بعد جاڑا آتا ہے۔ جب لوگ تندرست رہتے ہیں اور کھانے پینے کی افراط ہوتی ہے۔ رفتہ رفتہ تنگی بڑھتی جاتی ہے اور آخر میں شدید گرمی پوری زمین کو جھلس دیتی ہے۔ کسانوں کو انھیں خراب حالات میں کڑی مشقت کرنی پڑتی ہے تاکہ سوکھے کھیتوں کو بونے کے لیے تیار کیا جا سکے۔ اس کے بعد زبردست مانسونی بارش جل تھل بھر دیتی ہے اور کچھ دنوں بعد فصل تیار ہونے پر یہ موسمی چکر ایک اور سال کے لیے دوہرا جاتا ہے۔ لہٰذا اس تمثیل سے، بقول جان نیرین، یہ نتیجہ نکالنا لازمی تھا کہ جس طرح سال بھر کے مختصر وقفے میں تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں اسی طرح ستاروں کے عام اجتماع سے، جو بہت طویل وقفے کے بعد وقوع میں آتا ہے، پورے جگت میں بنیادی طبعی تبدیلیاں ہو جانی چاہئیں۔

مہایگ کے نظریات کی تصدیق کے لیے کوئی ذرائع یا آلات نہیں تھے جن کی مدد سے یہ ثابت ہو سکتا کہ کبھی مکمل نیکی، خوشحالی اور تندرستی کا زمانہ یا کرت یگ تھا اور اگر تھا تو کتنے عرصے رہا اور اس کا زوال کس طرح ہوا۔ دوسری طرف یہ بات بھی اہمیت کی ہے کہ "پران" عام کتھاؤں کی شکل میں لکھے گئے تھے۔ اس لیے ان میں بہت سی غیر فلسفیانہ باتیں بھی شامل ہو گئیں۔ رفتہ رفتہ زمان کے متعلق مزید فلسفیانہ قیاس آرائی کو چھوڑ کر "کائنات کے ناظم دیوتا" ہی کو "کال" یا "مہاکال" مان لیا گیا۔ لہٰذا وشنو کو "کال" مانتے ہیں۔ وشنو سمرتی کے مطابق "کال" نہ کسی کا دوست ہے نہ کسی کا دشمن جب پچھلے جنم کے اعمال کا اثر، جن کے باعث جنم ہوا تھا، زائل ہو جاتا ہے۔ تو کال آدمی کو زبردستی گھسیٹ لے جاتا ہے۔ "کرشن کو وشنو کا اوتار مانا جاتا ہے۔ انھوں نے گیتا میں کہا ہے کہ" میں لوکوں (عالمیں) کا ناش کرنے والا "مہاکال" ہوں۔ کائناتوں کی ابتدا۔ انتہا اور وسط بھی میں ہی ہوں۔

کہیں کہیں شیو کو بھی کال یا مہا کال اور ان کی "رفیقہ" کو کالی یا مہا کالی مانتے ہیں۔ اس طرز خیال کا اثر یہ ہے کہ رفتہ رفتہ توجہ کا مرکز طبعی فلسفہ سے ہٹ کر نامعلوم الوہیت کی طرف منتقل ہو گیا۔ اسی کے ساتھ ساتھ انسانی زندگی پر ستاروں کی اثر اندازی کا یقین ہونے لگا۔ وہی جستجو جو پہلے طبعیات اور حرکیات کی بنیاد پر چل رہی تھی رفتہ رفتہ ستاروں (علم نجوم) کے تابع ہو گئی اور فطرت کے بارے میں عقلی قیاس ارائیوں کے بدلے پیشین گوئی کی اہمیت بڑھنے لگی۔

یہودیوں اور عیسائیوں کے اعتقادات

ارض و سما کہاں تری وسعت کو پا سکے
میرا ہی دل ہے وہ کہ جہاں تو سما سکے

خواجہ میر درد

خدا کو ایک ماننے والے تین بڑے مذاہب۔ یہودیت، عیسائیت اور اسلام۔ مغربی ایشیا کی سرزمین سے نکلے ہیں۔ یہودی مذہب ان میں سب سے پرانا ہے لیکن تمام دنیا میں نہیں پھیل سکا۔ عیسائیت اور اسلام جو بہت بعد کو آئے، یہودیت کے بہت سے بنیادی اصولوں کو ترقی دیتے رہے اور خود عالمگیر مذاہب بن گئے۔ دنیا میں شاید ہی کوئی ایسا ملک یا ایسی نسل ہو جس میں عیسائیت یا اسلام کے ماننے والے نہ پائے جاتے ہوں۔ ان مذاہب نے بہت دنوں سے انسانی دماغوں پر قبضہ کر رکھا ہے۔

یہودیوں کی تاریخ کتنی پرانی ہے اس کا ٹھیک ٹھیک اندازہ لگانا تو بہت مشکل ہے۔ پھر بھی خیال کیا جاتا ہے کہ حضرت عیسٰی کی پیدائش سے کوئی ڈیڑھ دو ہزار برس پہلے ان کی تاریخ شروع ہوتی ہے۔ ویسے تو خود ان کا دعوا ہے کہ جب سے اس دنیا کا وجود ہے، تبھی سے وہ خدا کی محبوب امت ہیں۔ خدا نے جو کچھ کیا وہ خاص طور پر انھیں کی بھلائی کے لیے کیا۔ قدیم ترین یہودی جنھیں عبرانی بھی کہا جاتا ہے، شمالی عربستان کے خانہ بدوش تھے۔ بھیڑ بکریاں چرانا ان کا پیشہ

تھا۔ صدیوں تک وہ دجلہ اور فرات کے بیابانوں اور کنعان میں اپنے گلّوں کو ساتھ لیے پھرتے رہے۔ رفتہ رفتہ بحرِ روم کے ساحل کے قریب ان کی بستیاں بس گئیں اور وہ مختلف قبیلوں میں بٹ کر بنی اسرائیل کے نام سے مشہور ہوئے۔

بنی اسرائیل کی تاریخ میں سب سے اہم زمانہ وہ تھا جب مصر کے کسی فرعون نے پبلک عمارتیں تعمیر کرنے کا بڑے پیمانے پر منصوبہ بنایا لیکن کام کرنے والوں کی کمی ہونے سے بنی اسرائیل کو غلام بنا کر مصر میں ڈال دیا گیا۔ اس ظلم سے ان کو نجات حضرت موسیٰ نے تقریباً سن تیرہ سو قبل مسیح میں دلائی۔ موسیٰ بھی بنی اسرائیل ہی میں سے تھے لیکن کسی مصری شہزادی نے ان کو گود لے لیا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ انھوں نے کسی مصری کو قتل کر دیا تھا اس لیے انھیں مصر سے بھاگنا پڑا۔ انھیں پناہ مدیان میں ملی جہاں وہ گھر گرہستی کی زندگی گزارنے لگے۔ ایک دن جب وہ اپنی بھیڑ بکریاں چراتے ہوئے حورب (سینا یا طور) کی پہاڑی کے قریب پہنچے تو وہاں چوٹی پر جھاڑی کی آگ دیکھ کر انھیں "یہوہ" کا عرفان ہوا۔ یہوہ وہی تھا جس کی موجودگی موسیٰؑ کے باپ دادا اپنی صحرا نوردیوں میں ہر جگہ محسوس کرتے تھے۔ یہ دیوتا ان قدیم عبرانیوں کے خیال میں نہ تو کوئی "شخص" تھا اور نہ آسمانی ستارہ یا سیارہ۔ اس کی پوجا کے لیے انھوں نے نہ کوئی مندر بنائے تھے اور نہ پروہتوں کی کوئی ٹولی ٹھہرائی تھی۔ یہوہ کو وہ ایک "ناقابلِ بیان عظمت یا شکتی" سمجھتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ اسی موقع پر یہوہ نے موسیٰ کو ہدایات اور امداد دے کر مصر کی غلامی سے بنی اسرائیل کو نجات دلائی۔ بعد کو یہوہ نے ان سے ایک عہد کیا جسے "میثاقِ موسیٰ" کہتے ہیں۔ اس میثاق کے مطابق بنی اسرائیل کا یہ فرض ٹھہرا کہ وہ یہوہ کو خدائے واحد مانیں اور اس کے تمام احکامات کی پوری طرح پابندی کریں۔ اس کے بدلے میں یہوہ نے بنی اسرائیل کو اپنی مخصوص امت قرار دے کر انھیں پھر سے ان کے آبائی وطن میں آباد کرنے کا وعدہ کیا۔ اسرائیلیوں کی تاریخ میں بڑے اتار چڑھاؤ آئے۔ کبھی انھیں پے در پے شکستوں کا سامنا کرنا پڑا اور کبھی سلیمان اور داؤد کی بادشاہی میں امن کا لطف بھی حاصل ہوا۔ یہوہ کے متعلق ان کا تخیل بھی بدلتے حالات کے ساتھ بدلتا

گیا۔ ایک دور میں وہ یہوہ کو "رب الافواج" یا "لشکروں کا خدا" سمجھتے تھے جس کا کام تھا اسرائیلیوں کو جنگ میں مدد دینا۔ لیکن رفتہ رفتہ اسے وہ تمام عالم کا خدا ماننے لگے حالانکہ خود کو ہمیشہ یہوہ کی "مخصوص امت" ہی سمجھتے رہے۔

اسرائیلی ہمیشہ عالم کی تاریخ کو میثاقِ موسیٰ کے رنگ میں دیکھتے رہے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ یہوہ نے عالم کو خلق کیا اور انسان کو "اشرف المخلوقات" بنا کر اسے دوامی مسرت کی زندگی گزارنے کے لیے جنت میں جگہ دی۔ لیکن اولین انسان یعنی آدم و حوا نے نافرمانی کر کے خود کو احساسِ گناہ اور مصیبت میں مبتلا کر لیا۔ یہیں سے انسانی تاریخ شروع ہوتی ہے۔ یہوہ ابتدا سے ہی انسان کو اس کی کھوئی ہوئی مسرت دلانے کا خواہشمند ہے۔ اسی بنیاد پر وہ تاریخی واقعات کا رخ متعین کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہودیوں کی مقدس کتابوں میں یہوہ کو "رب التاریخ" بھی کہا جاتا ہے اور تخلیقِ عالم کو تاریخی واقعہ بتایا جاتا ہے۔ "پرانا عہد نامہ" ۳۹ کتابوں پر مشتمل ہے جس کی پہلی پانچ کتابیں "اسفارِ خمسہ" یا "تورات" کہلاتی ہیں۔ تورات میں تخلیقِ عالم کی تفصیل دی گئی ہے۔ ان تمام صحیفوں کو یہودیوں کی قومی تاریخ سے ملا دیا گیا ہے تاکہ یہ ثابت ہو سکے کہ یہوہ کی تخلیقی اور تاریخی سرگرمیاں ایک ہی عمل کے دو پہلو ہیں اور اس نے انسان سے جو وعدے کیے ہیں ان کے حقدار بنی اسرائیل ہی ہیں۔ طویل عرصے تک بنی اسرائیل اچھے دن آنے کی امید کرتے رہے لیکن جب یہودیوں کی حکومت قائم نہ ہوئی تو یہ خیال پیدا ہوا کہ اسرائیلی یہوہ کی اطاعت میں کمی کر رہے ہیں شاید اسی وجہ سے یہوہ کا وعدہ پورا نہیں ہو رہا ہے۔ رفتہ رفتہ یہ عقیدہ بنا کہ جب نافرمانی اور بدی اپنی انتہا کو پہنچ جائے گی تو ایک "مسیح" یا "مسیحا" کا ظہور ہوگا۔ مسیحا کے متعلق کبھی تو یہ کہا جاتا تھا کہ وہ صرف فوجی رہبر ہوگا جو یہودیوں کے دشمنوں کا صفایا کر دے گا اور کبھی یہ خیال کیا جاتا تھا کہ مافوق الانسانی ہستی ہے جو دنیا کو برائیوں سے پاک کر کے پھر سے بنائے گا۔ رفتہ رفتہ یہ عقیدہ بنا کہ ایک دن یہوہ خود اس عالم کو فنا کر کے ایک نئے عالم کی تخلیق کرے گا جہاں نیکوکار اسرائیلی دوامی مسرت کی زندگی گزاریں گے۔ یہ دن "یوم آخر" یا "یہوہ کا دن" ہوگا۔"

اس طور پر عبرانی فلسفہ "کائنات" میں نظام قدرت، انسانی تاریخ اور سلسلہ زمانی کو ایک ہی مانتے ہیں۔ ان سب کی ابتدا تخلیق عالم سے ہوئی اور انتہا "یہوہ کے دن" پر ہوگی۔ بیچ کا عرصہ ہی دور زمانی ہے۔ اس عرصے میں جو کچھ بھی ہوتا ہے "یہوہ کی مشیت" سے ہوتا ہے۔ وہی "روشنی کا موجد اور تاریکی کا خالق" ہے۔ وہی "سلامتی کا بانی اور بلا کا پیدا کرنے والا" ہے۔ اس نے کچھ ڈھرّے بنا دیے ہیں اور عالم انھیں ڈھرّوں پر چل رہا ہے۔ لیکن ان ڈھرّوں کو سمجھنا انسانی عقل سے باہر ہے۔ یہوہ قادر مطلق ہے۔ وہ جب چاہے نظام عالم میں دخل دے سکتا ہے۔ لیکن اس نے بنی اسرائیل سے وعدہ کیا ہے کہ "یہوہ کے دن" سے پہلے اس نظام میں کوئی تبدیلی نہیں کی جائے گی۔ یہ دن کب آئے گا اس کا علم کسی کو نہیں لیکن آئے گا ضرور۔ اس فلسفے میں مابعد الطبیعیاتی مسئلوں اور مظاہرات کی تشریح پر زور نہیں دیا جاتا۔ پھر بھی یہ فلسفہ مذہبی اعتقادات سے پوری طرح مطابقت رکھتا ہے اور اسی الٰہیاتی نقطۂ نظر سے ماضی اور مستقبل دونوں کو سمجھا جا سکتا ہے۔ لیکن بقول فرانکفورت "یہ کہنا غلط ہوگا کہ یہ سب خیالات کسی گمبھیر سوچ بچار کے بعد نکلے تھے۔" یہ حل "قلبی واردات" کی بنیاد پر نکالا گیا ہے اور جن کا مذہب اطاعت پسند پر مبنی ہو ان کی تشفی کے لیے کافی ہے۔

تورات کے مطابق یہوہ نے زمین، آسمان، جمادات، حیوانات اور انسان کو چھ دن میں خلق کیا۔ قدیم عہد نامے کے ایک صحیفے میں اس کی تفصیل پوری دی گئی ہے کہ یہوہ نے "سمندر کو چلّو سے ناپا اور آسمان کی پیمائش بالشت سے کی اور زمین کی گرد کو پیمانے میں بھرا اور پہاڑوں کو پلڑوں میں وزن کیا اور ٹیلوں کو ترازو میں تولا۔" لیکن یہاں اس سوال کا جواب نہیں ملتا کہ آیا عالم پہلے سے ہی مادّے کی شکل میں موجود تھا اور یہوہ نے اس کو محض ایک نئی شکل عطا کی یا اس نے عالم کو عدم سے خلق کیا۔ حقیقت تو یہ ہے کہ اس قسم کا سوال عبرانیوں کے دماغ میں اٹھ ہی نہیں سکتا تھا کیونکہ جیسا جان میکنزی نے کہا ہے "عدم سے تخلیق کا نظریہ جو آج کل کی دینیات میں پڑھایا جاتا ہے۔ اس کے لیے ایک ایسے فلسفہ "کائنات" کی ضرورت ہے جس کا علم عبرانیوں کو نہیں تھا۔ تورات میں تخلیق کے تصور کے متعلق دعوا نہیں ہے

کہ اس سے کائنات کے وجود کا بھید کھلتا ہے۔ یہ تو بقول جولیس گتمان "محض ایک شکل نکالی گئی ہے جس سے انسان کے مذہبی شعور اور خدا کا رشتہ واضح ہو کر سامنے آ جائے۔"

عبرانی عقاید کا بنیادی مفروضہ یہ تھا کہ یہوہ قادر مطلق ہمیشہ سے موجود ہے۔ اسی نے عالم کو خلق کیا اور اس کی مرضی ہی سبب عالم ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ہر نظریے یا عقیدے کی بنیاد کسی نہ کسی مفروضہ پر ہوتی ہے جسے ہمیشہ ثابت کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ لیکن دوسری طرف یونانیوں کا نظریہ بھی پھیل رہا تھا کہ جب تک کوئی بات عقل کی کسوٹی پر پوری نہ اترے، اسے صحیح نہیں ماننا چاہیے۔ اس سلسلہ میں یہودی علما نے یہ حل نکالا کہ عقل خود یہوہ پر ایمان کے وسیلے سے حاصل کی جا سکتی ہے۔ لہٰذا کچھ علما تو "قدیم عہد نامے" کی حرف بہ حرف لفظی تفسیر کرتے تھے اور کچھ علما اس کو تاویل کر کے فلسفے سے ملا دینا چاہتے تھے۔ مثلاً پہلی صدی قبل مسیح میں اسکندریہ کے ایک یہودی عالم۔ فیلو۔ نے "مقدس کتابوں میں استعارے" تصنیف کی۔ اس کتاب نے یہودیوں کے عقائد پر زبردست اثر ڈالا ہے۔ اس میں کہا گیا ہے کہ "قدیم عہد نامے" میں زبان تو داستانوں کی ہے لیکن حقیقتاً اس میں فلسفیانہ نظریات گھما پھرا کر پیش کیے گئے ہیں۔ چھ دن میں تخلیق کی تاویل فیلو نے یوں کی ہے کہ "یہ سوچنا بڑا ہی بھولا پن ہوگا کہ دنیا چھ دن میں بنی یا تخلیق زماں کے اندر ہوئی۔ حقیقت تو یہ ہے کہ زماں دن۔ رات کے تواتر کے علاوہ کچھ نہیں۔ یہ تواتر نیچے زمین اور اوپر سورج کے گردش سے پیدا ہوتا ہے۔ زماں کی ماہیت آسمان کی گردش سے ہی متعین ہوتی ہے۔ تورات کا یہ ارشاد کہ عالم چھ دن میں بنا، گنتی کے چھ دن پر زور نہیں دیتا۔ اس اشارتی زبان میں یہ بتایا گیا ہے کہ یہوہ کی صناعی کامل ہے اور عالم کی تخلیق کامل ہوئی کیونکہ "چھ" کامل عدد" ہے۔ یہ دلیل یونانی ریاضی داں فیثاغورث کے فلسفے کے عین مطابق ہے۔ فیثاغورث کا نظریہ تھا کہ "ہر شے عدد ہے" اور ہر عدد کی مخصوص رمزی خصوصیات ہوتی ہیں۔ اسی بنیاد پر مختلف مسئلوں کو سمجھا جا سکتا ہے۔ چھ چونکہ اپنے اجزائے ضربی کا مجموعہ ہے، ۶ = ۱×۲×۳ = ۱+۲+۳، اس لیے اسے "کامل عدد" مانتے ہیں۔ قدیم عہد نامے میں بھی یہ عدد کاملیت ظاہر کرنے

ہی کے لیے استعمال ہوا ہے۔

صدیوں تک یہودی علما کو تخلیق کے متعلق مابعد الطبیعیاتی اور منطقی الجھنیں محسوس نہیں ہوئیں۔ لیکن بارھویں۔ تیرھویں صدی عیسوی آتے آتے یہ سوال خاص طور سے پوچھے جانے لگے "کیا زماں کا کوئی ذاتی وجود ہے؟" - "کیا تخلیق سے پہلے زماں کا وجود تھا یا نہیں؟" - "کیا کائنات ہمیشہ سے ہے؟" یہودی علما ان سوالوں کا جواب دینے میں یونانی فلسفوں سے بچ نہیں سکتے تھے۔ خصوصاً جب کہ اس زمانے کے مسلم علما اور ان کے پیش رو ان فلسفوں کو اپنی دینیات میں ملانے کی کوشش کر رہے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ یہودی علما اس بات پر تو متفق ہو گئے کہ عالم کا وجود یہوہ کی مشیت سے ہے لیکن بقیہ سوالوں پر کسی قسم کا متفقہ نظریہ یا عقیدہ بننا نا ممکن تھا۔ مثلاً موسیٰ ابن میمون (۱۱۳۵-۱۲۰۴ء) نے، جن کا لاطینی نام میمونڈیس ہے، ارسطو کے اس نظریے کو مان لیا کہ زماں محض "عدد" ہے جس کی بنیاد پر "پہلے" سے "بعد" تک کی حرکت کا پتہ چلتا ہے۔ اس لیے زماں کا ذاتی وجود نہیں۔ وہ "حرکت" بھی نہیں کیونکہ حرکت خود ایک "حادثہ" ہے جو مادی چیزوں یا اجسام کے ساتھ پیش آتا ہے۔ لہٰذا زماں کو "حادثے کا حادثہ" سمجھنا چاہیے۔ یہ دو اجزا یعنی ماضی اور مستقبل پر منحصر ہے ماضی تو چلا گیا اور مستقبل کا ابھی وجود نہیں۔ حال ہی دونوں کے درمیان ہے۔ اس معنی میں زماں کو "نیم حقیقی" کہہ سکتے ہیں۔ ارسطو کا عقیدہ تھا کہ زماں کی ماہیت سے ہی کائنات کے ازلی۔ ابدی ہونے کا ثبوت مل سکتا ہے۔ ابن میمون کے خیال میں یہ مفروضہ غلط ہے۔ زماں کا وجود تو کائنات کی تخلیق کے موقع پر ہوا۔ اس کے پہلے "یہوہ کی لازماں ابدیت" ہی تھی کیونکہ یہوہ ہی مطلق غیر مادی ہے اور حرکت سے آزاد ہے۔ ابن میمون نے یہ بھی کہا کہ اگر "یہ مان بھی لیں کہ عالم ہمیشہ سے موجود ہے تب بھی یہوہ کی ابدیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اہمیت صرف "مشیت" کی ہے۔ تخلیق خواہ عدم سے ہی ہوئی ہو لیکن اس کا انحصار "یہوہ کی مشیت" ہی پر ہے۔"

ابن میمون کے برخلاف حسدی کرسکس (۱۳۴۰-۱۴۰۰ء) کا خیال ہے کہ زماں حرکت کا حادثہ نہیں ہے۔ یہ حقیقت میں "ایک باشعور دماغ" کے دھارے

کا دوران یا تسلسل ہے۔ دو لمحوں کے درمیانی وقفے میں کتنی حرکت ہوتی ہے اسی سے زماں کی مقدار یا ناپ کا پتہ چلتا ہے۔ لہٰذا زماں کا انحصار حرکت پر نہیں۔ اس کا وجود "دوران" کی حیثیت سے ہے۔ اس کے علاوہ وہ دماغ کی سرگرمی کا دوران بھی ہے اس لیے اس کا وجود ذہن کے باہر نہیں ہے۔ اس سے کرسکس نے یہ نتیجہ نکالا کہ زماں کا وجود "نیم حقیقی" بھی نہیں۔ زماں کا تعلق دوران سے ہے اور دوران کا تعلق دماغ سے ہے، جسم یا مادے سے نہیں۔ لہٰذا زماں کو یہوہ جیسی ہستی سے ہی، جو مطلق غیر مادی ہے، وابستہ کر سکتے ہیں۔ اس معنی میں زماں ہمیشہ سے ہے۔ تخلیق سے پہلے وہ "یہوہ کی لامتناہی شعوریت کے اندر" موجود تھا۔ اسی نظریے کو ایک دوسرے یہودی عالم نے آگے بڑھایا اور کہا کہ "حقیقی زماں" زماں عالم کی تخلیق سے پہلے نہیں تھا۔ جب چاند، سورج اور دوسرے سیارے بن چکے تو حرکت بھی شروع ہوئی اور دوران یا وقفہ کی ناپ کا امکان ہوا۔ تبھی سے "حقیقی زماں" کا وجود سمجھنا چاہیے۔

یہودی عقائد میں اسی قسم کے نظریات "مکان" کے متعلق بھی ملتے ہیں۔ ابتدا میں عبرانی لفظ "مقوم" (عربی میں مقام)، "مقام قدوس" یا "سکینہ" کے لیے استعمال ہوتا تھا جس کے معنی ہیں "پاک یا متبرک جگہ"۔ لیکن رفتہ رفتہ "مقوم" کو یہوہ کا لقب سمجھا جانے لگا۔ قدیم عہد نامے میں کہا گیا ہے کہ "یہوہ ابدالآباد سے ہمارا مسکن رہا ہے۔" اس سے نتیجہ یہ نکالا گیا کہ عالم یہوہ کا مسکن نہیں۔ میکس جیمر کا خیال ہے کہ یہ محض استعارہ نہیں بلکہ "لمبے عرصے کی دینیاتی فکر کا پھل ہے۔" اس نظریے کی بنیاد یہ ہے کہ یہوہ ہر جگہ موجود یا "حاضر مطلق" ہے۔ مثلاً قدیم عہد نامے کے مطابق "وہی خدا آسمان کے اوپر ہے، وہی زمین کے نیچے ہے، اس کے علاوہ کوئی نہیں۔" اس تصور سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا تھا کہ خدا ہر شے کے اندر جلوہ گر ہے لیکن یہودی علما نے یہ رائے قائم کی کہ یہوہ خود "مقوم" یا مکان ہے۔ پہلی صدی قبل مسیح میں فیلو نے اس کی مزید تشریح یوں کی کہ موجودات مقام کے اندر ہوتے ہیں اور چونکہ یہوہ تمام چیزوں کو احاطہ کیے ہوئے ہے اور کوئی شے اس کو اپنے اندر نہیں لے سکتی، لہٰذا یہوہ خود اپنا ہی مقام ہوگا۔

ابن میمون نے ارسطو کے طبیعی نظریۂ مکان کو مان لیا۔ اس طور پر ان کے خیال میں "خصوصی مکان" اور "عمومی مکان" میں فرق ہے۔ خصوصی مکان الگ الگ اجسام کا مقام ہوتا ہے اور عمومی مکان تمام اجسام کو اپنے اندر لیے ہوئے ہے جس میں ساتوں آسمان بھی شامل ہیں۔ چونکہ کائنات محدود ہے لہٰذا مکان عمومی بھی محدود ہے۔ لیکن یہوہ کو "مقوم" کہنے کا مطلب یہ نہیں کہ وہ مکان عمومی یا محدود ہے۔ اپنی تصنیف "دلالۃ الحیرتیین" میں انھوں نے کہا ہے کہ خدا کا ہر نام یا لقب اس کے کسی مخصوص عمل سے وابستہ ہوتا ہے۔ چونکہ صحیفۂ ذکریا کے مطابق "یوم آخر پر خدا ایک ہوگا اور اس کا نام بھی ایک ہوگا" اور ایک دوسرا صحیفہ بتلاتا ہے کہ "تخلیق سے پہلے وہ تھا اور اس کا ایک نام"۔ ان سب سے نتیجہ نکلتا ہے کہ خدا کے تمام نام تخلیق کے مختلف پہلوؤں سے نکلتے ہیں۔ صرف "یہوہ" کا لفظ اس کی وجودیت کو ظاہر کرتا ہے، کسی دوسری صفت کو نہیں۔ اس کی وجودیت کو سمجھنا ہر ایک کے بس کی بات نہیں۔ اسی وجہ سے خدا کا یہ مخصوص نام یا "اسم اعظم" صرف کچھ خاص لوگوں کو خاص موقعوں پر لینے کی اجازت ہے۔ لیکن اس کو "مقوم" کے نام سے یاد کر سکتے ہیں کیونکہ یہ لفظ اس کی وجودیت کے درجے کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ جس طرح روزمرہ کی بول چال میں یہ کہتے ہیں کہ "علم میں فلاں نے اپنے باپ کا مقام لے لیا۔" تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ علم میں فلاں کا درجہ وہی ہے جو اس کے باپ کا تھا۔ اس طرح یہوہ کو "مقوم" یا خود اپنا مقام کہنے سے مراد یہ ہے کہ "کوئی دوسرا درجہ اس کے مشابہ نہیں"۔ ابن میمون کے علاوہ حسدی کرسکس نے اس کی تاویل یوں کی ہے کہ یہوہ کو مقوم کہنے کا مطلب محض یہ ہے کہ عالم اس کی "شکل" ہے۔

ان تشریحات کے علاوہ یہوہ کو "مقوم" ثابت کرنے کے لیے ایک قسم کے علم الاعداد سے بھی دلیل دی جاتی تھی۔ یہ علم جسے یونانی زبان میں "گماتریا" کہتے ہیں، یونان میں ایجاد ہوا۔ اس اصول میں یہ مانتے ہیں کہ کسی شے کی خصوصیات کا پتہ اس کے نام سے لگایا جا سکتا ہے۔ ہر حرف کی مخصوص عددی قیمت مان لیتے ہیں۔ عربی اور عبرانی زبانوں میں یہ علم "علم ابجد" کہلاتا ہے جسے اردو کے شاعر تاریخ گوئی کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ چونکہ

ا	۱	ی	۱۰	ق	۱۰۰
ب	۲	ک	۲۰	ر	۲۰۰
ج	۳	ل	۳۰	ش	۳۰۰
د	۴	م	۴۰	ت	۴۰۰
ہ	۵	ن	۵۰	ث	۵۰۰
و	۶	س	۶۰	خ	۶۰۰
ر	۷	ع	۷۰	ز	۷۰۰
ح	۸	ف	۸۰	ض	۸۰۰
ط	۹	ص	۹۰	ظ	۹۰۰
		غ	۱۰۰۰		

حروف کی عددی قیمت (ابجد)
شکل نمبر ۵

م = ۴۰ ق = ۱۰۰ و = ۶ م = ۴۰ ی = ۱۰ ہ = ۵ و = ۶ ہ = ۵

۴۰ + ۱۰۰ + ۶ + ۴۰ = ۱۸۶ ۱۰×۱۰ + ۵×۵ × ۶×۶ + ۵×۵ = ۱۸۶

کچھ یہودی علما کو اس سے یہ ثبوت مل گیا کہ "یہوہ" اور مقوم ایک ہی ہیں۔ اس دلیل پر موجود زمانے کی منطق کی کسوٹی لگانا تو مناسب نہیں لیکن یہ تو گماتریا کے قواعد کو بھی پورا نہیں کرتی کیونکہ لفظ "مقوم" کے حروف کی عددی قیمت سیدھے سیدھے جوڑ دی گئی ہے لیکن لفظ "یہوہ" کے حروف کی عددی قیمتوں کے مربعے جوڑے گئے ہیں۔ یوں تو "یہوہ" کی عددی قیمت ۲۶ ہے اور "مقوم" کی ۱۸۶۔ اس کے معنی یہ ہوتے کہ یہوہ کو مقوم کے اندر شامل سمجھنا چاہیے کیونکہ ۲۶ کا سات گنا بھی ۱۸۶ سے کم ہے۔ یہ نتیجہ یہودیوں کے دینیاتی عقائد کے خلاف ہوتا کیونکہ خدا کی لامکانیت ختم ہو جاتی۔ لیکن اس دلیل کی منطقی خامی کے باوجود اہمیت اس بات کی ہے کہ دینیاتی طور پر یہوہ اور مقوم کو ایک ثابت کرنے کے لیے گماتریا کے اصول ترمیم کرنے

میں بھی تکلف نہیں ہوا۔

......

عیسائی مذہب کی جڑیں یہودی دھرم سے ملتی ہیں۔ یسوع یا عیسیٰ ابن مریم خود یہودی گھر میں پیدا ہوئے تھے۔ انھوں نے کہا کہ میں موسیٰ کی شریعت کو منسوخ یا برباد کرنے نہیں آیا ہوں۔" بنی اسرائیل کی بھٹکی ہوئی بھیڑوں کو صحیح راہ پر لے آنا" میرا اولین مقصد ہے۔ ناصرہ کے عبادت خانے میں وعظ کرتے ہوئے وہ انبیاء سابقین کی بشارتیں یاد دلاتے رہے۔ ان کا پیغام بہت سیدھا تھا۔ "خدا ہی زمین آسمان کا مالک ہے۔ اس کی بادشاہی جلد آنے والی ہے اور میں اسی کی تکمیل کے لیے آیا ہوں۔" یہ وہ زمانہ تھا جب کہ مغربی ایشیا کی قومیں رومی سلطنت کے جبر و تشدد سے نالاں تھیں۔ اس پیغام سے نچلے طبقے کے عوام کو اپنے دن پلٹنے کی آس بندھی۔ لہٰذا عام خیال پیدا ہوا کہ یسوع وہی مسیحا ہیں جن کے آنے کی بشارت یہودی انبیا نے دی تھی۔ لیکن رومی حاکموں اور دولتمند یہودیوں نے انھیں باغی انقلابی قرار دیا۔ اور بقول جے۔ ڈی۔ برنال، یسوع کا "وہی حشر ہوا جو انقلابیوں کا ہوتا ہے۔" جب خدا کی بادشاہی قائم نہ ہوئی اور یسوع کو صلیب پر چڑھا دیا گیا تو ان کے پیروں کو بڑی مایوسی ہوئی لیکن ان لوگوں نے اپنے دل کو یہ سمجھایا کہ یہ ظلم کا نظام جلد ہی ختم ہوگا صرف تھوڑے عرصے کے لیے یسوع کی واپسی تک رک گیا ہے۔ اس زمانے کے عیسائی اور خود یسوع کسی دوسری دنیا کی بات نہیں سوچتے تھے۔ وہ اسی دنیا میں یسوع کی دوبارہ آمد اور نظام کی درستگی کے منتظر تھے۔ لیکن رفتہ رفتہ جب کھاتے پیتے لوگ بھی عیسائی مذہب قبول کرنے لگے تو عقائد میں نو فلاطونی نظریات بھی داخل ہوتے گئے۔ نو فلاطونیت کے مطابق مذہب "دوسری دنیا کی چیز" ہے۔ لہٰذا عیسائیوں کا عقیدہ بنا کہ یسوع کی دوبارہ آمد پر یہ دنیا مٹا دی جائے گی۔ آخری انصاف ہوگا اور ایک ایسا نظام قائم ہوگا جس کا وعدہ توراۃ اور زبور وغیرہ میں کیا گیا ہے۔ یہیں سے "عاقبت کی زندگی" کا تصور عیسائیت میں داخل ہوا۔

اس طور پر عیسائیت نے کوئی نیا فلسفہ رائج نہیں کیا۔ کچھ عرصے تک یہودی مذہب سے ناتہ توڑنے اور عیسائیت کو نیا دھرم ثابت کرنے کی کوشش بھی ہوتی رہی لیکن آخر میں "پرانے عہد نامے" کے سارے ۳۹ صحیفے اپنا لیے گئے اور "نیا عہد نامہ" جس میں ۲۷ کتابیں شامل ہیں، جوڑ دیا گیا۔ یہودی تو صرف "پرانے عہد نامہ" کو آسمانی کتاب مانتے ہیں لیکن عیسائیوں کی "بائبل" یا "کتاب مقدس" میں "پرانا عہد نامہ" اور "نیا عہد نامہ" دونوں شامل ہیں۔ نئے عہد نامے کا یہ دعوا ہے کہ خدا کو بنی نوع انسان سے پیار تھا۔ اس لیے اس نے اپنے 'یسوع' کے روپ میں اوتار بھیجا۔" مر کر جو پھر زندہ ہوا۔" اس طرح اس نے "خدا اور انسان کو الگ کرنے والی دیوار توڑ کر انسان کو نجات دلا دی۔" آدم کی اولین نافرمانی کے باعث انسان کی جاودانی زندگی سزا کے طور پر چھین لی گئی تھی۔ یسوع نے انسان کو خدا سے ملا دیا تو انعام کے طور پر جاودانیت پھر سے واپس مل گئی۔ اس معنی میں، بقول مارسلو کراویری "یسوع کو آدم ثانی گننا چاہیے۔" آدم نے گناہ اور موت کے چکر میں پھنسایا اور یسوع نے نجات دلائی۔

عیسائیت کے ابتدائی دور میں یسوع کا پیغام امید ہی دنیاوی ضرورتوں کے لیے کافی سمجھا جاتا تھا۔ دوسرے تمام مسئلوں کو بھی مذہبی بنیاد پر حل کرتے تھے۔ اس کے لیے یہودیوں کی قدیم روایات کافی تھیں۔ فرق صرف یہ کہ "یہوہ" یا خدا کے ساتھ یسوع کو بھی شریک کر لیا گیا تھا۔ فلسفہ کائنات میں اس کے علاوہ کوئی تبدیلی نہیں ہوئی۔ مثلاً "نئے عہد نامے" میں کہا گیا ہے "ہمارے نزدیک تو ایک ہی خدا ہے یعنی باپ جس کی طرف سے سب چیزیں ہیں اور ہم اسی کے لیے ہیں۔ اور ایک ہی خداوند ہے یسوع مسیح جس کے وسیلے سے سب چیزیں موجود ہوئیں اور ہم بھی اسی کے وسیلے سے ہیں۔" اس کے علاوہ رفتہ رفتہ کچھ یونانی فلسفے بھی، جن میں "دوسری دنیا" کو اہمیت دی جاتی تھی، اپنا لیے گئے۔ لیکن کسی قسم کے تجربے یا مشاہداتی سائنس کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی۔ یہی وجہ ہے کہ مکان کے متعلق عیسائیوں کا نظریہ صدیوں تک وہی رہا جو قدیم عبرانیوں نے مرتب کیا تھا۔ یہودی خدا کو "مقوم" مانتے تھے تو "نئے عہد نامے" میں کہا گیا ہے کہ "اسی میں

ہم جیتے اور چلتے پھرتے اور موجود ہیں۔" یوں تو دینیاتی بنیادوں پر ارسطو اور افلاطون کی تنقیدیں اور تاویلیں ہوتی رہیں لیکن کوئی نیا مابعد الطبعیاتی نظریہ مکان کے متعلق مرتب نہیں ہوا۔

ان عقائد کی جڑیں کتنی گہری تھیں اس کا اندازہ نکولس کوزانس کی تصنیفات سے لگ سکتا ہے۔ نکولس (۱۴۰۱-۱۴۶۴ء) کا شمار پندرھویں صدی عیسوی کے بہت بڑے ریاضیدانوں میں ہوتا ہے۔ تقریباً تیس برس وہ پادری رہے اور سن ۱۴۴۰ء میں انھیں عیسائی مذہب کے مختلف فرقوں کے درمیان دینیاتی اتحاد قائم کرنے کا کام سپرد ہوا تھا۔ انھوں نے یہ اعتراف کر لیا کہ قدرت کے مظاہر کو ریاضیات کی بنیاد پر سمجھایا نہیں جا سکتا۔ اپنی تصنیف "عالمانہ جاہلیت" میں انھوں نے کہا کہ "عالم کا کوئی محیط (گھیرا) نہیں ہے۔ اگر اس کا کوئی مرکز اور محیط ہوتا تو اسی طرح اس کی ابتدا اور انتہا بھی ہوتی۔ لہٰذا عالم کسی اور کی نسبت محدود ہوتا۔ تب عالم کے پرے کوئی دوسری شے بھی ہوتی۔ مکان ہوتا۔ لیکن یہ سب ہے نہیں چونکہ عالم کو ایک مادی مرکز اور محیط کے اندر محدود کر دینا ممکن نہیں ہے لہٰذا ہمارے ذہن بھی عالم کو پوری طرح نہیں سمجھ سکتے۔ اس کے تو معنی ہوں گے خدا کو سمجھنا جو عالم کا مرکز اور محیط ہے۔" نکولس کوزانس کا یہ فارمولا محض استعارہ نہیں ہے۔ اس کی تشریح میں وہ کہتے ہیں کہ مرکز تو وہ نقطہ ہے جو محیط کے ہر نقطے سے برابر دوری پر رہتا ہے۔ مگر کوئی بھی محیط چاہے وہ زمین ہو یا آسمانی طبق، پوری طرح کروی (گول) نہیں۔ لہٰذا کسی محیط کا مرکز ہو ہی نہیں سکتا۔ اس کے علاوہ اگر کوئی آدمی آسمان میں کسی مقام پر کھڑا ہو جائے تو اسے محسوس ہوگا کہ عالم کا مرکز وہ خود ہے۔ لیکن حقیقت میں صرف خدا کی ذات ایسی ہے جو ہر شے سے برابر دوری پر ہے۔ وہی "لا محدود برابری" ہے۔ اس سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ خدائے تعالیٰ ہی عالم کا مرکز ہے۔ زمین، آسمانی طبقات اور ہر شے کا مرکز وہی ہے۔ ساتھ ہی ساتھ وہ ہر شے کا لا محدود محیط بھی ہے۔" نکولس کوزانس کی یہ دلیل ریاضیات کی کسوٹی پر پوری نہیں اترتی حالانکہ اس میں جیامتی اصطلاحات کا استعمال پوری طرح ہوا ہے۔ یہاں اس مفروضہ کا کوئی ثبوت نہیں ملتا کہ "خدا کی ذات ہر شے سے برابر دوری پر ہے۔" اس کے علاوہ مرکز اور محیط

کو ایک مان لینا، بقول میکس جیمر "خالص طبعیاتی نقطہ نظر سے سراسر مہمل ہے۔" پھر بھی یہ نظریہ سائنسی خیالات اور عیسائی عقائد کی تاریخ میں بہت اہمیت رکھتا ہے کیونکہ یہ اس دور کے خیالات کا نمونہ ہے جب تمام طبعیاتی مسائل کو بھی فلسفہ کی آمیزش کر کے دینیاتی بنیادوں پر حل کیا جاتا ہے۔

سترھویں صدی آتے آتے یورپ میں سائنس کی اہمیت بڑھنے لگی۔ مذہبی عقائد کے سلسلے میں بھی اب پرانی وضع کی دینیاتی دلیلوں سے کام نہیں چلتا تھا۔ برطانیہ میں اسی وجہ سے سائنس کے مطالعہ پر زور دیا جاتا تھا تاکہ "خدا کی صناعی کو بہتر طریقے پر سمجھا جا سکے اور خدا کے وجود کا ثبوت سائنسی بنیاد پر دیا جائے"۔ طبعیات (جو تک شاستر یا فزکس) کو "نیچرل فلاسفی" (قدرتی فلسفہ) کی حیثیت سے دینی حلقوں میں بڑی اہمیت دی جاتی تھی۔ مثلاً کیمبرج یونیورسٹی کے ہنری مور (۱۶۱۴-۱۶۸۷ء) نے زماں و مکاں کا مطالعہ کرتے ہوئے یہ نظریہ پیش کیا کہ مکاں کوئی ذہنی شے نہیں۔ وہ مطلق ہے اور اس کا وجود حقیقی ہے لیکن وہ مادی بھی نہیں۔ اس کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا۔ وہ لا محدود اور لا متناہی ہے۔ مگر یہی صفات خدا کی بھی ہیں۔ خدا اور "مکان" دونوں میں "لازمی وجود" کی صفت ہے۔ مور نے اس سے یہ نتیجہ نکالا کہ دونوں ایک ہی ہیں۔ حالانکہ بقول الکساندر کوائرے یہ نتیجہ بھی نکالا جا سکتا تھا کہ مادی عالم خود لا محدود اور ازلی۔ ابدی ہے۔ تب خدا کی تخلیق سرگرمی کی ضرورت ہی نہ محسوس ہوتی اور انجام کار وجود خدا ماننے کی بھی کوئی ضرورت نہ ہوتی۔

مور کے نظریات نے برطانیہ کے مفکروں پر گہری چھاپ ڈالی۔ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے کہ نیوٹن کے سائنسی نظریات کی تہہ میں بھی یہی عقیدے ہیں۔ نیوٹن کے ایک دوست اور رفیق کار جوزف ریفسن (۱۶۴۸-۱۷۱۶ء) نے اپنی ریاضیاتی تصنیف "عمومی مساوات کا تجزیہ اور الجبرائی مساوات کا حل" کے ضمیمہ میں "حقیقی مکان یا لا محدود ازلی۔ ابدی ہستی" کے مسئلے پر بحث کرتے ہوئے مور کے نظریات ریاضیاتی بنیادوں پر صحیح ثابت کرنے کی کوشش کی۔ انھوں نے یہ دلیل پیش کی کہ اگر عالم مادے سے ٹھسا ٹھس بھرا ہوتا تو سیدھی لکیر میں کسی قسم کی حرکت قطعی ممکن نہ ہوتی اور دائرے میں بھی بے انتہا مشکل ہوتی۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ ہر طرح کی حرکت ہوتی ہے جس سے

انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اس سے لازمی طور پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ "خلا" یا "خالی مکان" کا وجود ہے۔ اسی وسعت کے اندر اور اسی وسعت کی وجہ سے حرکت ہوتی ہے۔ یہ وسعت خود غیر مجسم، غیر متحرک، غیر مادی، لامحدود اور مطلق ہے۔ مادہ کی خصوصیت تو یہ ہے کہ وہ جگہ گھیرتا ہے اور حرکت کر سکتا ہے۔ یا کرتا ہے۔ اس طور پر مادہ محدود بھی ہے اور ناقص بھی کیونکہ اس کی شکل اور جائے وقوع میں تبدیلی آ سکتی ہے۔ اس کے علاوہ، ہر مادی شے کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں۔ ان ٹکڑوں کے درمیان کچھ نہ کچھ فاصلہ ضرور رہے گا چاہے کتنا کم کیوں نہ ہو۔ لہٰذا مادّے کو "توسیع شدہ شے" کہہ سکتے ہیں۔ اگر مکان نہ ہو تو نہ توسیع ہو گی اور نہ چیزیں مختلف شکلوں اختیار کر سکیں گی۔ اگر تمام اشیا کو اس طرح دبا دیا جائے کہ ان کے درمیان کوئی فاصلہ باقی نہ رہے تو عرصہ عالم اور تنگ ہو جائے گا۔ لیکن مکان وہ عظیم وسعت ہے کہ محدود اجسام کا بڑے سے بڑا نظام بھی اس کے اندر "نہیں" کے برابر ہے۔ اس کی وسعت اور ماہیت ذہن انسانی میں نہیں آ سکتی۔ اس کے اندر "یہاں"، "وہاں"، "درمیان" وغیرہ پوری طرح گم ہو جاتے ہیں۔ یہ لامتناہی وجود اپنی نوعیت میں منفرد، واحد اور کامل مطلق ہے۔" مکان کی خصوصیات کے اس تجزیے سے ریفسن نے یہ نتیجہ نکالا کہ ہر وہ شے جو مطلق، لامتناہی لامحدود اور ہمیشہ سے موجود ہو لازمی طور پر "سبب اوّل" کے وجود ہی کی نمود ہو گی۔ ہنری مور نے تو خدا اور مکان کی مشترک صفات کی فہرست پیش کر کے ہی دونوں کو ایک ثابت کرنے کی کوشش کی تھی لیکن بقول الکساندر کوائرے "ریفسن نے ایک طرف تو لامحدودیت کو کاملیت قرار دیا اور دوسری طرف وسعت کو کامل ثابت کیا جس کی وجہ سے منطقی اور مابعد الطبیعیاتی طور پر یہ نتیجہ نکالنا ناگزیر ہو گیا کہ مکان خدا کی صفت ہے۔"

....

زماں کے متعلق بھی عیسائی مذہب کے عقائد دینیاتی ہیں۔ ابتدائی صدیوں میں تو اس موضوع کے فلسفیانہ یا سائنسی پہلوؤں سے دلچسپی نہیں تھی۔ پھر بھی یہ سوال پوچھا جاتا تھا کہ آیا وقت کے باعث پیدا ہونے والے واقعات کا تانا کسی خاص سمت میں لے جاتا ہے یا یہ حادثات کی محض اندھی کڑی ہے۔ قدیم عہدنامے

کی بنیاد پر یہودیوں کا عقیدہ تھا کہ خدا کو اپنے بندوں، خصوصاً بنی اسرائیل، سے پیار ہے۔ وہ چاہتا کہ انھیں نجات دلائے۔ اس کی تمام کارسازی اسی منصوبے کا جزو ہوتی ہے۔ یہ خدائی نظام زماں کے وسیلے سے رونما ہوتا ہے۔ مختلف نبی بھی اسی سلسلے میں مسیحا کی آمد، بنی اسرائیل کی نجات اور یوم آخر کی بشارت موقع موقع پر دیتے رہے۔ نئے عہد نامے کا دعویٰ ہے کہ "جب وقت وہ آیا تو خدا نے اپنے بیٹے کو بھیج دیا۔" یہودیوں نے تو عیسیٰ کو نہ مسیح مانا اور نہ خدا کا بیٹا۔ لیکن عیسائیوں کا عقیدہ بنا کہ صلیب پر عیسے کا چڑھنا، مر کر پھر زندہ ہونا اور آسمان پر اٹھا لیا جانا۔ انبیا ماسلف کی بشارت کی تکمیل ہے۔ آدم کی نافرمانی کے باعث انسان گناہ اور موت میں مبتلا ہو گیا تھا۔ عیسیٰ نے موت پر فتح پا کر انسان کی نجات اور ابدی زندگی کا راستہ کھول دیا۔ جس سے آفاقی تاریخ کا ایک نیا دور شروع ہوا۔

نئے عہدنامے میں زماں کے متعلق کوئی دقیق تھیوری نہیں پیش کی گئی ہے۔ صرف اس پر زور دیا گیا ہے کہ خدا اپنی رحمت کو زماں کے وسیلے سے آشکار کرتا ہے اور اس کام میں عیسیٰ اس کے شریک ہیں۔ انسان کی نجات ایک مسلسل زمانی عمل سے وابستہ ہے جو ماضی، حال اور مستقبل کو ایک سیدھی لکیر میں پروئے ہوئے ہے۔ اس لکیر کا رخ کہیں نہیں بدلتا اور سلسلہ برابر جاری رہتا ہے۔ یہودیوں کے مطابق یہ لکیر تین حصوں میں بٹی ہوئی تھی (۱) تخلیق سے پہلے (۲) تخلیق اور یوم آخر کے بیچ (۳) یوم آخر کے بعد۔ قدیم عہد نامے میں تخلیق کے پہلے اور یوم آخر کے بعد والے دور کی صاف تصویر نہیں ملتی اور "یوم آخر" بھی مستقبل بعید میں معلوم ہوتا ہے۔ لیکن نئے عہد نامے میں زماں اور ازل۔ ابد کو ایک مان کر اسے عیسے کی ذات سے وابستہ کر دیا گیا ہے۔ مثلاً کہا گیا ہے کہ "عیسیٰ کا وجود تو بنائے عالم سے پیشتر ہی تھا لیکن ظہور تخلیق عالم اور یوم آخر کے بیچ والے دور میں ہوا۔" یوم آخر کے بعد والے دور میں بھی وہ "ابدالآباد" ہیں۔ عیسیٰ ہی "ابتدا و انتہا"، "اول و آخر" اور "وہی کل، وہی آج، وہی ابدالآباد" ہیں اس طور پر تخلیق کے پہلے والے دور کی اہمیت بھی سمجھ میں آتی ہیں حالانکہ تب تک ازم کا وجود بھی نہیں ہوا تھا۔ یوم آخر کا نقشہ بھی عملی طور پر سامنے آجاتا ہے۔ اب کسی "دور دراز مستقبل" میں کسی "نامعلوم مسیح کا انتظار نہیں ہے۔ مسیح کا ظہور تو ہو

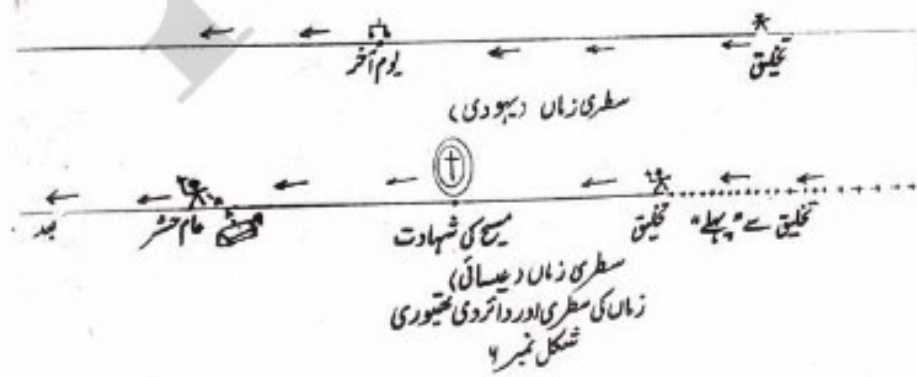
چکا۔ عیسیٰ ابن مریم کے روپ میں مسیح نے انسانوں کے درمیان کچھ دن گزارے اور صلیب پر چڑھائے جانے کے بعد آج بھی زندہ ہیں۔ ان کی واپسی جلد ہی ہوگی۔ تب ایک ہزار برس تک تمام دنیا پر ان کا راج ہوگا۔ اس کے بعد یاجوج ماجوج کی جنگ ہوگی جو لڑتے لڑتے آسمانی آگ میں بھسم ہو جائیں گے۔ پھر شیطان ہمیشہ ہمیشہ کے لیے آگ اور گندھک کی جھیل میں جھونک دیا جائے گا۔ "تب" عام حشر" ہوگا جب سبھی مردے زندہ کیے جائیں گے اور "آخری انصاف" کے بعد نیکوں کو عیسیٰ کی رفاقت میں "نئے یروشلم کے اندر ابدی مسرت کی زندگی عطا ہوگی" تمام بدکار ہمیشہ ہمیشہ کے لیے آگ اور گندھک کی جھیل میں ڈال دیے جائیں گے۔ اس طرح موت کا بھی خاتمہ ہوگا اور خدا کا نجاتی عمل عیسیٰ کے وسیلے سے پایہ تکمیل کو پہنچ جائے گا۔

ان عقائد کی بنیاد پر زمانی سلسلہ کو "نجاتی لکیر" یا "عیسیٰ کی لکیر" بھی کہا جاتا ہے اس لکیر کا نقطہ یا "قیروس" خدا کی کارسازی ظاہر کرتا ہے اور عیسیٰ کی زندگی کی بنیاد پر سمجھا جا سکتا ہے۔ ہر قیروس یا گھڑی آفاقی تاریخ کا اہم لمحہ ہوتی ہے اور کوئی بھی گھڑی دوبارہ نہیں آتی۔ اس اٹوٹ مجموعہ میں ہر واقعے کے کچھ نہ کچھ معنی ہوتے ہیں اور اسی کے ذریعے سے پچھلے واقعات کا آنے والے واقعات سے میل پیدا ہوتا ہے۔ لیکن ان گھڑیوں کا علم کسی کو نہیں ہو سکتا کیونکہ خدا خود یہ گھڑیاں متعین کرتا ہے جس طرح اس نے موسم متعین کیے ہیں۔ اسی لیے نئے عہد نامے میں "جاگتے رہنے" کی تاکید کی گئی ہے کیونکہ "گھڑی" اس طرح آئے گی "جس طرح رات کو چور آتا ہے"۔ کچھ قدیم مذاہب اور یونانی فلسفوں میں یہ عقیدہ تھا کہ زمانہ دائرے کی شکل میں چلتا رہتا ہے اور ایک چکر پورا ہونے پر پھر وہی نقطے آجاتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ماضی سے حال، حال سے مستقبل اور مستقبل سے دوبارہ ماضی کا سلسلہ ہمیشہ جاری رہتا ہے۔ لیکن عیسائی عقیدہ یہ ہے کہ جو کچھ بھی ہوتا ہے ایک ہی بار ہوتا ہے اور آفاقی تاریخ دہرائی نہیں جاتی۔ یہ عقیدہ منطق کی کسوٹی پر چاہے پورا نہ اترے لیکن دینیاتی طور پر اس میں کسی طرح کا جھول نہیں ہے۔ بقول آسکر کلمن "اگر ہم زماں کے متعلق قدیم عیسائیوں کے عقیدے کو سمجھنا چاہتے ہیں تو زماں اور ابدیت کے متعلق تمام فلسفیانہ نظریات سے خود کو پوری طرح آزاد کر لینا چاہیے" اس سطری تھیوری

سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انسان ایک معنی میں فانی اور دوسرے معنی میں جاودانی ہے۔ فانی تو یوں کہ دنیا میں زندگی کی ایک محدود زمانی مدت مقرر ہے جو پیدائش سے شروع ہو کر موت پر ختم ہو جاتی ہے لیکن "عام حشر" کے بعد انسان کو اعمال کے مطابق مسرت یا عذاب کی ابدی زندگی ملتی ہے۔ نجات حاصل کرنے کا موقعہ صرف ایک بار ملتا ہے۔ اگر یہ موقعہ کھو دیا تو عذاب ابدی ہی ہاتھ رہے گا۔

زماں کے سلسلہ میں ایک اہم سوال یہ اٹھتا ہے کہ آیا عالم کی تخلیق ہوئی یا نہیں اور اگر ہوئی تو کب اور کتنے عرصہ میں۔ اس معاملہ میں عیسائی دھرم نے یہودیوں کا تخلیقی نظریہ لے لیا جن کا عقیدہ تھا کہ عالم کی تخلیق خدا نے کی اور اس کام میں کل چھ دن لگے۔ جیسا کہ برطانوی ریاضداں ارنسٹ بارنس نے، جو برمنگھم کے پادری بھی تھے کہا ہے "ابتدائی دور میں عیسائی مذہب کی جڑیں سیدھے سادے غریب لوگوں میں قائم ہوئیں جو دانشور نہیں تھے۔ انھیں یہ ماننے میں کوئی تکلف نہیں ہوا کہ "پرانا عہد نامہ" مستند تاریخ ہے جس میں پہلے دن سے ہی عالم کی تاریخ دی گئی ہے" لیکن یہ مذہب جس علاقہ میں پھیل رہا ہے وہاں عقلیات کا اثر پہلے سے ہی موجود تھا۔ اس کے علاوہ خود عیسائی مختلف فرقوں میں بٹنے لگے۔ لمبے عرصہ تک عیسائی علما میں اس مسئلہ پر بحثیں چلتی رہیں اور اب سے کوئی سو برس پہلے تقریباً ایک سو چالیس نظریے اس سلسلہ میں تھے حالانکہ سبھی اس بات پر متفق تھے کہ عالم کی تخلیق ہوئی اور کسی مخصوص وقت پر ہوئی۔ تیرھویں صدی کے عیسائی پیشوا سنت ٹامس اکوائنس (۱۲۲۶-۱۲۷۴ء) نے اس مسئلہ پر تفصیلی بحث کی اور یہ نتیجہ نکالا کہ عقلی دلائل کی بنیاد پر یہ ثابت نہیں کیا جا سکتا کہ عالم ہمیشہ سے موجود نہیں ہے۔ لیکن جو لوگ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ مادہ کی تخلیق کبھی "زماں میں" ہوئی، ان پر افسوس ہے۔ حقیقت میں تو تخلیق ایک معجزہ ہے جسے طبعی عقلیت کی بنیاد پر نہیں سمجھا جا سکتا۔ یہ عقیدہ کہ کائنات کی تخلیق زماں میں ہوئی حقیقتاً ایمان کا جزو ہے۔ تخلیق کائنات کی تفصیل تشریح کرتے ہوئے انھوں نے بتایا کہ خدا نے تین دن توڑ پھوڑ کرنے میں لگائے اور تین دن سنوارنے میں۔ پہلے دن اس نے اندھیرے کو اجالے سے الگ کیا، دوسرے دن اوپر کے آسمانی پانی کو نیچے کے پانی سے جدا کیا۔ تیسرے دن خشکی کو تری سے

الگ کرنے کے بعد نامیاتی کو غیر نامیاتی سے جدا کیا اس طرح سے نباتات کی نمود ہوئی۔ چوتھے دن آرائش کا کام شروع ہوا۔ سب سے پہلے چاند، سورج، اور ستارے لگائے گئے۔ پانچویں دن مچھلیوں اور چڑیوں کے وجود سے کائنات میں جان پیدا ہوئی۔ چھٹویں دن ہر طرح کے جانور پیدا کرنے کے بعد، خدا نے "اشرف المخلوقات" انسان کو اپنی شبیہ بنا کر تخلیق کا کام پورا کر لیا۔

زماں کی سطری اور دائروی تھیوری
شکل نمبر ۲

"دن" سے مراد کیا ہے؟ اس پر بھی بڑی بحثیں ہوتی رہیں۔ ایک تاویل تو یہ کی گئی کہ دن کا مطلب چوبیس گھنٹے نہیں بلکہ ایک ہزار شمسی سال ہے۔ خود زبور میں کہا گیا ہے

کہ "تیری نظر میں ایک ہزار برس ایسے ہیں جیسے کل دن جو گزر گیا اور رات کا ایک پہر" یہی بات "نئے عہد نامے" میں بھی دہرائی گئی کہ "خداوند کے نزدیک ایک دن ہزار برس کے برابر ہے۔" اسی تاویل کی بنیاد پر کائنات کی عمر کا حساب بھی لگایا گیا اور اندازہ ہوا کہ چھ سات ہزار برس سے زیادہ پرانی نہیں ہے۔ لیکن جب انیسویں صدی میں چارلس لیل کی کتاب "پرنسپلز آف جیالوجی" چھپی جس میں ارضیات کی تحقیق کی بنیاد پر یہ نظریہ پیش کیا گیا کہ دنیا کم از کم پانچ ارب سال سے ہے اور خود انسان کو موجودہ شکل اختیار کیے ہوئے کئی لاکھ برس گزر چکے ہیں تو عیسائی علما نے اس کی تاویل یوں کی کہ "دن" صرف ایک ہزار برس کا نہیں ہوتا بلکہ اس سے مراد ہے "ارضیاتی دور" (جیسے کال یا جیالوجیکل پیریڈ) جس کی مدت کئی کئی کروڑ برس ہوتی ہے۔ تخلیق کسی مخصوص لمحے میں نہیں ہوتی۔ یہ تو خدا کا عمل ہے جس کا سلسلہ کبھی نہیں ٹوٹتا۔ عالم کا موجود ہونا ہی اس بات کا ثبوت ہے کہ یہ عمل آج بھی جاری ہے لیکن ایک نہ ایک دن خدا خود اس کا خاتمہ کر دے گا۔ ۱۸۷۷ء میں کناڈا کے ایک عالم جے۔ ڈبلیو۔ ڈاسن نے ارضیاتی تھیوری اور عیسائی عقائد کا موازنہ کر کے یہ دکھلایا کہ دونوں میں الفاظ اور اصطلاحات کا فرق ضرور ہے لیکن بات ایک ہی کہی گئی ہے۔

زماں کی اس سطری تھیوری کی بنیاد پر یہ سوال لازمی طور پر اٹھتا تھا کہ "زماں کا خاتمہ کب ہوگا؟" حضرت عیسیٰؑ کے اصحاب (حواری) تو یہ سمجھتے تھے کہ "یوم آخر" ان کی اپنی ہی زندگی میں آ جائے گا۔ تیسری صدی عیسوی کے شروع میں جولیس افریکانوس نے حساب لگایا کہ آدم کی پیدائش سن ۵۴۹۹ قبل مسیح میں ہوئی۔ اس طرح عیسیٰ کی آمد پر تخلیق کے ساڑھے پانچ دن گذر چکے تھے۔ چھٹواں دن سن ۵۰۰ عیسوی میں پورا ہوگا۔ تبھی عیسیٰؑ کی واپسی اور ایک ہزار برس کی حکومت کے بعد دنیا ختم ہو جائے گی۔ اسی طرح کی دوسری تاریخیں بھی گزرتی گئیں پھر بھی لوگ یہی امید کرتے رہے کہ مسیح کی بادشاہی جلد ہی آنے والی ہے۔ ازمنہ وسطیٰ میں عیسائی جوگی اسی نعرہ پر لوگوں کو مجتمع کر لیتے تھے کہ زماں کا خاتمہ قریب ہے اور اہل ایمان اور مظلوم عوام کے لیے جلد ہی مکمل انصاف

کا نظام قائم ہوگا۔ اسٹیفن ٹالمن اور جون گڈفیلڈ کا خیال ہے کہ صلیبی جنگوں میں عیسائی عوام کے جوش کا سبب بہت کچھ تھا: "ہزاروں انسان جو ارض مقدس کی طرف موج در موج کوچ کرتے چلے جا رہے تھے، یہی سمجھتے تھے کہ کافروں (یعنی مسلمانوں) کے خلاف جنگ مسیح کی آمد کا پیش خیمہ ہے۔ ان میں کثیر مجمع بے زمین کسانوں اور شہری بے روزگاروں کا شامل رہتا تھا۔ ان کے پھٹے پرانے کپڑوں پر پادریوں اور دنیاوی حاکموں کو بڑی جھینپ محسوس ہوتی تھی۔ وہ ان کو جہاد میں شریک ہونے سے روک تو نہیں سکتے تھے لیکن ان سے نفرت ضرور کرتے تھے۔ انھیں ان عوامی تحریکوں سے زبردست خطرہ محسوس ہوتا تھا۔ اسی طرح جب سولھویں صدی میں مارٹن لوتھر نے مذہبی اصلاح کی تحریک چھیڑی تو انھوں نے یہ حساب لگایا کہ دنیا کی تخلیق سن ۴۰۰۰ قبل مسیح میں ہوئی اور اس کی کل زندگی چھ "دن" کی ہے۔ لہٰذا ۲۰۰۰ء میں اس کا خاتمہ ہو جانا چاہیے۔ لیکن چونکہ بدکاری اور اخلاقی گراوٹ حد سے زیادہ بڑھ گئی ہے، خدا اتنے عرصہ تک انتظار نہیں کرے گا۔ بعد کو یوحان کیپلر (۱۵۷۱-۱۶۳۰ء) نے سورج گرہنوں کا حساب جوڑ کر کہا کہ حضرت عیسیٰ کی تاریخ پیدائش میں چار سال کا فرق ہے۔ اسی بنیاد پر آئرلینڈ کے آرگ بشپ (لاٹ پادری) اشر نے نتیجہ نکالا کہ دنیا سن ۴۰۰۴ قبل مسیح میں اتوار ۲۳ اکتوبر، ساڑھے نو بجے رات کو وجود میں آئی۔ اس حساب سے تو "یوم آخر" کی ابتدا ۲۳ اکتوبر ۱۹۹۶ء کو ساڑھے نو بجے رات سے پہلے ہی ہو جائے گی۔ بشپ اشر کی تاریخ کو برطانیہ کے اہم ترین عیسائی فرقے (اینگلکن) کے دھرم پترے میں مستند مانتے ہیں۔ کچھ دوسرے فرقوں کو امید تھی کہ دنیا ۱۹۶۸ء ہی میں ختم ہو جائے گی۔ "شاہدین یہوہ" (جیہوواز وٹنس) لوگوں کو آگاہ کرتے رہتے ہیں کہ دنیا اگر ۱۹۷۵ء میں پوری طرح نہ مٹی تو اس کے مٹنے کا کچھ نہ کچھ سلسلہ ضرور شروع ہو جائے گا۔ لیکن جیسا کہ فرانسیسی عالم فلیمرین نے آج سے سو برس پہلے کہا تھا "اس طرح کی قیاس آرائیوں کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ فلکیات کے صحت مند مطالعے کی طرف سے دھیان ہٹ جاتا ہے۔ اس سے صرف یہ بات نکلتی ہے کہ اگر سائنس ایسے سوالوں کو رتی بھر بھی جگہ دے دے تو خود کہاں سے کہاں بھٹک جاتی ہے۔"

زماں کی ابتدا اور انتہا کے متعلق ان عقائد کی تہہ میں یہ عملی سوال تھا کہ "بنی نوع انسان کو نجات کیسے حاصل ہوگی؟" ان عقائد سے دینیاتی ضرورتیں تو پوری ہو جاتی تھیں لیکن ان میں نظری قیاس آرائی پر کوئی خاص توجہ نہیں تھی۔ پھر بھی مسیحی علما کو فلسفیانہ اور مابعد الطبیعیاتی مسئلوں کا سامنا کرنا پڑتا تھا۔ اس سلسلے میں سب سے پہلے سنت اگستن (۳۵۴-۴۳۰) نے فلسفہ، مابعد الطبیعیات اور عام تجربہ میں آنے والی باتوں کی آمیزش کر کے دینیاتی مسئلوں کو سمجھانے اور صحیح ثابت کرنے کی بنا ڈالی۔ اگستن شمالی افریقہ میں پیدا ہوئے اور شروع میں "مدھ مانی" کے پیرو تھے۔ یہ مذہب ایران میں نکلا تھا جس میں بقول ڈبلیو۔ جی۔ ڈ، برہ "عالم کی تشریح عقلی بنیاد پر کی جاتی تھی"۔ اگستن رفتہ رفتہ عیسائیت کی طرف مائل ہوئے اور بعد کو کلیسا کے اونچے سے اونچے عہدوں پر فائز ہوئے۔ ازمنہ وسطیٰ اور مذہبی اصلاحات کے دور میں ان کی تعلیم سے رومن کیتھولک اور پروٹسٹنٹ دونوں فرقوں نے استفادہ کیا۔ کسی دوسرے مسیحی پیشوا نے عیسائی خیالات پر اتنی گہری چھاپ نہیں ڈالی ہے، جتنی کہ سنت اگستن نے۔ ان کا مقولہ تھا "پہلے مانو پھر سمجھو"۔ وہ ہر مسئلے کو "کتاب مقدس" سے شروع کرتے تھے۔ اگستن سے ان کے ہم عصروں نے پوچھا کہ آسمان زمین بنانے سے پہلے خدا کیا کر رہا تھا؟ انھوں نے جواب دیا کہ "میں تو یہ نہیں کہتا کہ وہ تجسس کرنے والوں کے لیے جہنم تیار کر رہا تھا۔ لیکن یہ سوال ہی مہمل ہے"۔ کتاب مقدس کی بنیاد پر وہ دلیل دیتے ہیں کہ کوئی نہ کوئی پہلا لمحہ ضرور ہے۔ لیکن اگر یہ مان بھی لیں کہ ایسا کوئی لمحہ نہیں تھا تو بھی یہ نہیں کہہ سکتے کہ زماں خدا کی طرح ازلی۔ ابدی ہے۔ جس طرح زمین آسمان کو خدا نے خلق کیا اسی طرح زماں بھی مخلوق ہے اور "مشیت الٰہی" سے پیدا ہوا۔ لہٰذا کار تخلیق کی ابتدا سے پہلے زماں کے وجود کو ماننا غلط ہے۔ اس کے علاوہ زماں میں ماضی، حال اور مستقبل بھی ہوتا ہے۔ لیکن خدا "حاضر مطلق" ہے جس کے لیے نہ ماضی ہے نہ مستقبل۔ پھر خدا کا زماں سے پہلے ہونے یا نہ ہونے کا سوال ہی کہاں اٹھتا ہے۔

سنت اگستن زماں کے متعلق یہ نظریہ پیش کرتے ہیں کہ وہ روح کی سرگرمی ہے جس کے وسیلے سے انسان "حرکت کی مقدار" کو ناپ سکتا ہے۔ اس سرگرمی

کے تین پہلو ہیں (۱) پہلا برداشت (۲) دھیان اور (۳) پیش بندی۔ مثلاً بات کرتے وقت آدمی پیش بندی کرتا ہے کہ کیا کہنے والا ہے اور اس پر دھیان رکھتا ہے کہ کیا کہہ رہا ہے۔ اور یاد رکھتا ہے کہ کیا کہہ چکا۔ جب بھی کوئی واقعہ رونما ہوتا ہے تو آدمی کے دماغ میں اس کی تصویر بنتی ہے اور بعد کو یہ تصویر الفاظ میں بدل جاتی ہے جب تک آدمی کا دماغ موجود ہے تصویر اور الفاظ بھی روح انسانی میں محفوظ ہیں جب انسان ماضی کو یاد کرتا ہے تو متعلقہ تصویر کو "ذہن کی آنکھ" سے دیکھ لیتا ہے حالانکہ اصل واقعہ کا وجود باقی نہیں پھر جب انسان ماضی کے واقعات کو بیان کرتا ہے تو وہ حقیقتاً واقعات کو نہیں بلکہ محض ان الفاظ کو پیش کرتا ہے جو متعلقہ تصویروں سے نکلے ہیں اور ذہن میں ہمیشہ کے لیے موجود ہیں۔ ارسطو کے خیال میں ماضی اور مستقبل کا وجود نہیں ہے لیکن سنت اگستن مانتے ہیں کہ ماضی اور مستقبل، انسانی روح کے اندر، "گزرے ہوئے واقعات کی یاد" اور "آنے والے واقعات کی پیش بندی" کی حیثیت سے اسی طرح موجود ہیں جس طرح "حال" گزرتے ہوئے واقعات پر دھیان کی شکل میں موجود ہے اس طور پر ماضی، حال اور مستقبل کو بالترتیب (۱) گزرے ہوئے واقعات سے منسوب حال (۲) گزرتے ہوئے واقعات سے منسوب حال اور (۳) آنے والے واقعات سے منسوب حال سمجھنا چاہیے۔ حال کی توسیع تو نہیں ہوتی لیکن روح کی توجہ برقرار رہتی ہے اور یہی توجہ مستقبل کے لیے ماضی میں چلے جانے کا راستہ فراہم کرتی ہے روح کو تین سرگرمیوں۔ پیش بندی، دھیان اور یادداشت۔ کا سامنا کرنا پڑتا ہے اس لیے وہ حرکت کے بہاؤ میں خود تھوڑا بہت شریک ہو جاتی ہے۔ اس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ انسان کا احساس حرکت اور اس کی ناپ، جسے ہم زماں کہتے ہیں، خود بہاؤ میں ہے۔

عام طور پر چاند، سورج کی گردش سے ہی وقت کا حساب لگایا جاتا ہے لیکن سنت اگستن کے خیال میں زماں کی پیمائش اجرام فلکی کی حرکت پر منحصر نہیں ہے۔ مثلاً اگر سورج کی چال دھیمی یا تیز ہو جائے تب بھی ایک پورے چکر کا زمانی عرصہ دن۔ رات ہی کہلائے گا۔ حالانکہ یہ عرصے برابر نہیں ہوں گے جو حرکت

تو خود زماں کے وسیلے سے ناپی جاتی ہے۔ لیکن زماں کو ناپیں کس پیمانے سے؟ مکانی وسعت کو تو چھوٹی مکانی وسعت کے ذریعے سے ناپتے ہیں۔ جیسے ہاتھ کی لمبائی سے دیوار کی اونچائی کا حساب لگایا جا سکتا ہے۔ لیکن زماں کے لیے کوئی ایسا پیمانہ نظر نہیں آتا۔ مثال کے طور پر آواز بھی حرکت ہے جب

دن	کتاب مقدس کے مطابق	دور	ارضیات کے مطابق
	ابتدا		مادہ کی تخلیق ہوئی
پہلا	کہرا سے پیدا ہونے والے بخارات زمین کو ڈھانپے ہوئے تھے۔ نور یا روشنی کی تخلیق ہوئی۔	پہلا	سحابی مادہ گاڑھا ہوا۔ نبولا (گرم سحابی مادہ) سے ٹکڑے ٹوٹ ٹوٹ کر گرنے لگے۔ اجرام فلکی کا بننا شروع ہوا۔
دوسرا	زمین پانی سے ڈھک گئی اور فضا کا وجود ہوا۔	دوسرا	پہلا آفاقی سمندر اور پانی عیاں ہوا فضائی توازن قائم ہوا۔
تیسرا	سوکھی زمین نکلی اور نباتات ظاہر ہوئے۔	تیسرا	زمین ابھر آئی اور اسی سے رفتہ رفتہ چٹانیں بننے لگیں۔
چوتھا	نظام شمسی کی ترتیب مکمل ہوئی	چوتھا	بے جان چٹانوں نے مختلف روپ لیے۔ موجودہ موسم کی ترتیب ہوئی۔ پہاڑ وغیرہ بننے سے پہلے کا دور آیا۔
پانچواں	بغیر ریڑھ کے جانور اور مچھلیاں۔ بعد میں رینگنے والے بڑے بڑے جانور اور چڑیاں پیدا ہوئیں۔	پانچواں	زمین کے اوپر نباتات ظاہر ہوئے بغیر ریڑھ کے جانور اور مچھلیاں نمودار ہوئیں۔ رفتہ رفتہ زمین پر رینگنے والے بڑے جانور پیدا ہوئے۔
چھٹواں	دودھ پلانے والے جانور، انسان اور دوسرے حیوانات عیاں ہوئے۔	چھٹواں	دودھ پلانے والے جانوروں اور آخر میں انسان کا وجود ہوا۔
ساتواں	تخلیق کا کام ختم ہوا۔ آدم جنت سے اتارے گئے۔	ساتواں	انسان کا دور۔

آٹھواں	یوم آخر بر خاتمہ اور نجات۔ نیلے آسمان، نئی زمین کا وجود ہوگا۔ خدا کے نیک بندوں کے لیے یہ سبت یا آرام کا دن ہوگا۔	آٹھواں	؟ ؟ ؟

سائنس اور دینیات کے تخلیقی نظریات کا موازنہ
(داسن کے مطابق)
شکل نمبر ۷

تک آواز نکل رہی ہو تب تک اس کی صحیح ناپ نہیں ہو سکتی اور بند ہو جانے کے بعد تو اس کا وجود ہی باقی نہیں رہا۔ پھر بھی آواز کے طول کو ناپ لیا جاتا ہے۔ لہٰذا یہی کہہ سکتے ہیں کہ کچھ زمانی وقفے دماغ کے اندر موجود ہیں اور انسانی دماغ اسی پیمانے سے آواز کو ناپ لیتا ہے۔ سنت اگستین نے اس سے نتیجہ یہ نکالا کہ روح کی سرگرمی ہی ایک مطلق پیمانہ ہے جو خود مختار اور حرکت کے قوانین سے آزاد ہے۔ اس طرح زماں کو روح کا "معتاف" یا پھیلاؤ سمجھا جا سکتا ہے۔ اس نظریہ کا دینیاتی مطلب یہ ہوا کہ زندگی ایک مسلسل توسیع یا بھٹکاؤ ہے کیونکہ عالم میں تبدیلی اور تواتر کی بنیاد زماں ہی ہے۔ روح کو جن باتوں کا علم ہوتا ہے وہ زمانی تسلسل سے ہی ہوتا ہے۔ اور روح کے اندر خود اس دنیا میں رہنے کی وجہ سے پھیلاؤ یا انتشار پیدا ہو جاتا ہے۔ لہٰذا انسان کو چاہیے کہ اس "پھیلاؤ" سے الگ ہو کر خود کو بلند سطح پر اٹھانے کی کوشش کرے اور فیض خداوندی سے لو لگائے۔

سنت اگستین نے دینیاتی عقائد کی فلسفیانہ تاویل کا جو سلسلہ شروع کیا تھا اسے تیرھویں صدی میں سنت ٹامس اکوائنس نے پایۂ تکمیل کو پہنچایا۔ عیسائی مذہب میں ان کی وہی حیثیت ہے جو اسلام میں امام غزالی کی ہے۔ عقائد

کے سلسلے میں وہ بزرگوں کے اقوال کو کافی نہیں سمجھتے تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ "دلیل نقلی سب سے کمزور دلیل ہے۔ قدما نے جو بات درست کہی ہے اس سے فائدہ اٹھانا چاہیے اور انھوں نے جو کچھ غلط کہا ہے اسے رد کر لینا ہوگا۔ فلسفہ کا مقصد یہ جاننا نہیں ہے کہ لوگ کیا سوچتے تھے بلکہ یہ کہ سچائی کیا ہے۔" اسی اصول کی بنیاد پر انھوں نے اپنی تصنیفات خصوصاً "جامع الدینیات" (سما تھیالوجیا) میں عیسائی عقائد کی تشریح کی۔ زماں کے متعلق انھوں نے یونانی فلسفوں کے نظریات کو صحیح نہیں مانا اور وہ اس بنیادی عقیدہ پر قائم رہے کہ زماں کا خاتمہ ضرور ہوگا۔ "اجرام فلکی کی دائروی حرکت چاہے کتنی ہی کامل کیوں نہ ہو، ان کی گردش کا اصل سبب یہ ہے کہ خدا نے انھیں منصوبہ کے تحت گردش میں ڈال دیا ہے۔ جیسے ہی یہ منصوبہ پایۂ تکمیل کو پہنچا یا "خاصان خدا" کی تعداد پوری ہوئی، خدا خود ان کی حرکت کو بند کر دے گا۔

سنت ٹامس اکوائنس اور اگسٹن کی تعلیمات آج بھی عیسائیوں کے رومن کیتھولک فرقہ کی رہنمائی کرتی ہیں۔ دوسرے فرقے بھی کم فائدہ نہیں اٹھاتے۔ جب بھی سائنس اور دینیات کو ملانے کی کوشش ہوتی ہے تو انھیں کے طرزِ استدلال کو اپنایا جاتا ہے۔ اس کا طرزِ استدلال یہ ہے کہ (۱) مذہبی عقائد کو بنیادی طور پر صحیح مان لو (۲) عام تجربہ میں آنے والی باتوں سے ان عقائد کے صحیح ہونے کا ثبوت تلاش کرو (۳) قدیم فلسفیوں اور عالموں کا معقول بھی سند میں پیش کرو جب وہ تجربہ کی کسوٹی پر پورا اتر چکا ہو۔ یہ طرزِ استدلال اہل ایمان کے ایمان کو اور بھی پختہ کرنے کے لیے تو کافی ہے یا اگر کوئی شک اور یقین کے چکر میں پھنسا ہو تو بھی اس کے شکوک اور شبہات اور اس طرح کی دلیلوں سے دور ہو سکتے ہیں لیکن اگر کوئی بنیادی مفروضوں کو سرے سے ہی ماننے کے لیے تیار نہ ہو تو اسے اگستنی - اکوائنسی منطق سے قائل نہیں کیا جا سکتا۔

مسلمانوں کے عقائد

ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے مختاری کی
چاہیں ہیں سو آپ کریں ہیں ہم کو عبث بدنام کیا

میر تقی میر

اسلام کے بانی حضرت محمدؐ کی ولادت سن ۵۷۱ عیسوی میں مکہ شہر میں ہوئی۔ یہ شہر اس زمانے میں عربستان کا سب سے بڑا تجارتی اور مذہبی مرکز تھا۔ حضرت ابراہیم کی بنائی ہوئی عبادت گاہ، کعبہ، یا مسجد الحرام بھی اسی شہر میں تھی۔ عیسائیت نے تو عربستان میں بہت زیادہ مقبولیت حاصل نہیں کی لیکن یہودی مذہب بہت پہلے ہی رائج ہو چکا تھا۔ زمانہ گزرنے کے ساتھ ساتھ لوگ توحید کے عقیدے کو چھوڑتے گئے۔ اور ہر قبیلے نے اپنے اپنے دیوی دیوتا چن لیے۔ ان گھڑ پتھروں کی پوجا عام تھی بت پرستی یہاں تک بڑھ گئی تھی کہ کعبہ میں سال کا ہر دن کسی نئے بت کی پوجا کے لیے مقرر تھا۔ اس کے علاوہ "دھر" یا زمان کو بھی دیوتا مانا جاتا تھا۔ عقیدہ یہ تھا کہ "دھر" ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ وہی انسان کو پیدا اور ہلاک کرتا ہے اور وہی تقدیر کا مالک ہے۔ پھر بھی کچھ لوگوں میں، جنھیں حنیف کہا جاتا تھا۔ ایک خدائے واحد یا "اللہ" کا گول مول تصور باقی تھا۔ حضرت محمدؐ کو بت پرستی سے شدید نفرت تھی۔ چالیس برس کی عمر میں انھوں نے اپنی پیغمبری کا اعلان کر کے بت پرستی مٹانے اور تمام انسانوں کو توحید کا پیغام پہنچانے کی مہم شروع کی۔ اس

کام میں انھیں طرح طرح کی مصیبتوں کا سامنا کرنا پڑا۔ آٹھ برس کے لیے گھر بھی چھوٹا لیکن ان کی زندگی ہی میں عربستان کی کافی بڑی آبادی مسلمان ہو چکی تھی۔ رسولؐ کا انتقال سن ۶۳۲ء میں ہوئی۔ پانچ برس کے اندر ہی ان کے پیروں نے ایران اور روم کی فوجوں کو شکست دے دی۔ بحر روم کے ساحلی علاقوں میں رومی حکومت کا تسلط تھا۔ ایک طرف تو سرکاری حاکم عام جنتا پر طرح طرح کے ظلم کرتے تھے اور دوسری طرف چونکہ عیسائی مذہب سرکاری دھرم تھا، پادری لوگ حکومت کے خلاف آواز اٹھانے والوں کو کافر قرار دے دیتے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ بہت کم لوگ رومی سلطنت کی حمایت میں لڑنے کے لیے تیار ہوئے۔ انھیں اسلام میں اصولی کشش محسوس ہوئی۔ بعد میں تو بقول اقبال "یہ سیل رواں"، کسی کے روکے نہیں رک سکا۔ آٹھویں صدی عیسوی تک اسلامی راج وسطی ایشیا سے لے کر اندلس (اسپین) اور مغربی افریقہ تک پھیل گیا۔ "راج" تو جابر اور ناکارہ "مسلم حکمرانوں" کے ساتھ ساتھ ختم ہو گیا لیکن اسلام کا آج بھی کروڑوں انسانی دماغوں پر قبضہ برقرار ہے۔ یہ کامیابی انسانی تاریخ کا حیرت انگیز کارنامہ ہے۔ اسلام کی ہر دل عزیزی کا ایک بہت بڑا سبب یہ بھی تھا کہ یہاں نسلی منافرت کے لیے کوئی اصولی گنجائش نہیں تھی۔ بھائی چارے کا نعرہ بڑی کشش رکھتا تھا۔ مذہبی رسوم بھی آسان تھے لیکن کڑی پابندی کا مطالبہ کرتے تھے۔ دینیات میں سیدھی سادی توحیدیت تھی اور اہل ایمان کے لیے ایک "حقیقی جنت" کی گارنٹی ملتی تھی۔ بنیادی عقیدہ یہ تھا کہ تمام عالم کا وجود اور اس کی بقا خدائے واحد سے ہے۔ وہ "وحدہٗ لاشریک لہٗ" ہے۔ اس نے انسان کو خلق کیا اور دنیا میں جو کچھ ہے آدمی کی سیوا کے لیے ہے۔ انسانی زندگی ختم ضرور ہوتی ہے لیکن اس کا مکمل خاتمہ نہیں ہوتا۔ اس کے بعد "یوم جزا" آئے گا جب "مثقال" برابر نیکی کے لیے انعام اور "مثقال" برابر بدی پر سزا دی جائے گی۔ خدا خود کو اپنے مخلوق کے وسیلے سے آشکار کرتا ہے لیکن انسان اپنی کمزوری سے ہی گمراہ ہو جاتا ہے۔ اس گمراہی سے بچانے کے لیے خدا نے ایک لاکھ چوبیس ہزار پیغمبر موقعہ موقعہ پر بھیجے۔ یہودیوں اور عیسائیوں کی مقدس کتابوں میں جن انبیا کا ذکر ہے، سبھی پیغمبر تھے۔ جن میں موسیٰؑ،

داؤد اور عیسیٰ پر الہامی کتابیں نازل ہوئیں۔ محمدؐ آخری پیغمبر ہیں، ان پر قرآن نازل ہوا جس میں اللہ کا کلام اپنی کامل ترین شکل میں موجود ہے۔ ان عقائد کی تفصیل اور تشریح میں بعد کو مختلف اسلامی فرقوں کے درمیان زبردست اختلافات پیدا ہوگئے لیکن یہ تو سبھی مانتے ہیں کہ بنیادی عقائد میں (۱) توحید (۲) الہامی کتب (۳) انبیا اور (۴) یوم جزا ہی کی سب سے زیادہ اہمیت ہے۔

قرآن اللہ کے وجود، اس کی ماہیت یا صفات کے متعلق دینیاتی ثبوت پیش نہیں کرتا۔ اس کا خطاب غیر پر ایمان لانے والوں سے ہے۔ آدم کی تفصیلی کہانی اور نوحؑ سے لے کر عیسیٰ تک پیغمبروں کی تاریخ دے کر صرف یہ بتایا گیا ہے کہ اللہ اپنے بندوں سے چاہتا کیا ہے۔ پھر بھی توحید کا نظریہ ہی بار بار دہرایا جاتا ہے۔ موقع محل کے مطابق طرز بیان میں فرق ضرور ہوتا ہے لیکن ہر بات اسی مقصد سے کہی جاتی ہے کہ خدا کی وحدت دل پر نقش ہو جائے۔ تخلیق اور حشر کا نظریہ بھی توحید ہی کے سلسلے سے پیش کیا گیا ہے۔ مثلاً سورۃ حٰم السجدہ میں کہا گیا ہے[1]

> کیا تم لوگ ایسے خدا (کی توحید) کا انکار کرتے ہو جس نے زمین کو (باوجود اتنی بڑی وسعت کے) دو روز میں پیدا کر دیا اور تم اس کو شریک ٹھیراتے ہو۔ یہی سارے جہاں کا رب ہے اور اس نے زمین میں، اس کے اوپر پہاڑ بنا دیے اور اس (زمین) میں فائدے کی چیزیں رکھ دیں اور اس میں اس کے رہنے والوں کی غذائیں تجویز کر دیں۔ چار دن میں (ہوا، جو شمار میں) پورے ہیں پوچھنے والوں کے لیے۔ پھر آسمان (کے بنانے) کی طرف توجہ فرمائی اور وہ (اس وقت) دھواں سا تھا، سو اس سے اور زمین سے فرمایا کہ تم دونوں خوشی سے آؤ یا زبردستی سے۔ دونوں نے کہا ہم خوشی سے حاضر ہیں۔ سو دو روز میں اس کے سات آسمان بنا دیے اور ہر آسمان میں اس کے مناسب اپنا حکم (فرشتوں کو) بھیج دیا اور ہم نے اس کے

---

[1] اشرف علی تھانویؒ کے ترجمہ سے

> قریب والے آسمان (سماء الدنیا) کو ستاروں سے زینت دی اور (استراق شیاطین سے) اس کی حفاظت کی (آیات ۹-۱۲)

نظام کائنات کی ترتیب اور توحید کا تعلق واضح کرنے کے لیے سورۃ الرعد میں کہا گیا ہے۔

> اللہ ایسا (قادر) ہے کہ اس نے آسمان کو بدون ستون کے اونچا کھڑا کر دیا۔ چنانچہ تم ان (آسمانوں) کو (اسی طرح) دیکھ رہے ہو، پھر عرش پر قائم ہوا (یعنی زمین آسمان پر احکام جاری کرنے لگا) اور آفتاب و ماہتاب کو کام میں لگا دیا، ہر ایک وقت معین (اجل مسمّیٰ) میں چلتا رہتا ہے۔ وہی (اللہ) ہر کام کی تدبیر کرتا ہے اور دلائل (آیات) کو صاف صاف بیان کرتا ہے تاکہ تم اپنے رب کے پاس جانے کا یقین کر لو اور وہ ایسا ہے کہ اس نے زمین کو پھیلایا اور اس (زمین) میں پہاڑ اور نہریں پیدا کیں اور اس میں ہر قسم کے پھلوں سے دو دو قسم کے پیدا کیے۔ شب (تاریکی) سے دن (کی روشنی) کو چھپا دیتا ہے۔ ان امور (مذکورہ) میں سوچنے والوں کے (سمجھنے کے) واسطے (توحید پر) دلائل موجود ہیں۔ (آیات ۲-۳)

تخلیق کے متعلق قرآن کے یہ نظریات یہودیوں اور عیسائیوں کے عقائد سے مختلف نہیں معلوم ہوتے فرق صرف اتنا ہے کہ کتاب مقدس کے مطابق یہ دور خدا کے آرام کا دور ہے لیکن قرآن میں اس بات پر زور دیا گیا ہے کہ اللہ کا کام ختم نہیں ہوا۔ آسمان سے لے کر زمین تک ہر امر کی تدبیر اللہ ہی کرتا ہے۔

لیکن کائنات کی تخلیق کیونکر ہوتی ہے؟

قرآن میں اس کا جواب بھی سیدھا ہے۔ مثلاً سورہ یٰسین میں کہا گیا کہ "جب وہ کسی چیز کا ارادہ کرتا ہے تو بس اس کا معمول تو یہ ہے کہ اس چیز کو کہہ دیتا ہے کہ ہو جا پس وہ ہو جاتی ہے۔" یہی بات سورہ نحل میں بھی کہی گئی ہے "ہم جس چیز کو (پیدا کرنا) چاہتے ہیں بس اس سے ہمارا اتنا ہی کہنا (کافی) ہوتا ہے کہ (پیدا) ہو جا) پس وہ (موجود) ہو جاتی ہے۔

ان آیتوں میں بہت سے سوالوں کا، جو بعد میں اٹھائے گئے اور آج بھی اٹھائے جاتے ہیں، جواب نہیں ملتا۔ مثلاً کیا آسمان ہمیشہ سے دھوئیں کی شکل میں موجود تھا؟ زمین تھی تو کہاں تھی؟ کب سے اور کس شکل میں تھی؟ پھر یہ سب مادّہ آیا کہاں سے؟ کیا مادّہ بھی ازل سے موجود ہے؟ اس کے علاوہ یہ دنیا بنائی گئی تو کس مقصد سے؟ آسمان تو سات بنا دیے گئے اور زمین ایک ہی کیوں رہی؟ لیکن یہ آیتیں تو اس وقت کی ہیں جب عربستان میں بت پرستی کا دور دورہ تھا۔ ہر قبیلہ سمجھتا تھا کہ اسی کے مخصوص معبود سارے عالم کے بانی مبانی اور مالک و مختار ہیں۔ اس لیے ان سوالوں کا جواب دینے کی ضرورت ہی کیا تھی جو عربوں کے دماغ میں تب تک نہیں اٹھے تھے۔ لہٰذا قرآن نے کوئی دقیق فلسفۂ کائنات پیش نہیں کیا۔ صرف بت پرستی کی کاٹ کے لیے اس بات پر زور دیا کہ قبائلی دیوتا محض باپ دادا کی جہالت اور وہم پرستی کی پیداوار ہیں اور خود یہ جھوٹے معبود سب کے سب مل کر بھی ایک مکھی تک پیدا نہیں کر سکتے۔ قادرِ مطلق اور معبودِ حقیقی صرف "اللہ" ہے۔ وہ کسی مخصوص قبیلے کا خدا نہیں، وہ تو "رب العالمین" ہے۔ تمام ہستی کا "خالق، مالک، ناظم اور فنا کرنے والا" وہی ہے۔ یہ حسین نظامِ کائنات جو اس نے مرتب کیا، تمام مخلوقات کو اسی اللہ کے آگے سر جھکانے کی دعوت دیتا ہے۔

اسی طرح اخلاقیات کا مسئلہ بھی توحید سے جوڑ دیا گیا ہے۔ تقریباً تین سو آیتیں سزا و جزا کے موضوع پر قرآن میں ملتی ہیں جن میں کہا گیا ہے کہ انسان کا کوئی بھی، اچھا یا برا عمل خدا سے پوشیدہ نہیں رہتا۔ یوں تو عالم کی ہر شے ایک نہ ایک دن ضرور فنا ہوگی اور صرف "ربِ ذوالجلال والاکرام" کا چہرہ (وجہ) باقی رہ جائے گا۔ پھر بھی مرنے کے بعد آدمی کو ایک بار اور زندہ کیا جائے گا تاکہ خدا کے سامنے اپنے اعمال کا حساب دے سکے۔ اگر نیکیوں کا پلّہ بھاری ہوگا تو انعام کے طور پر جنت کی دائمی مسرت عطا ہوگی اور اگر دنیاوی زندگی میں برائیاں ہی حاوی تھیں تو سزا کے طور پر جہنم میں مستقل عذاب بھگتنا ہوگا۔ اس کام کے لیے خدا نے "قیامت" کا دن مقرر کر دیا ہے جب مردے اپنی اپنی قبروں سے زندہ ہو کر حساب کے لیے جمع ہوں گے۔ یہ اجتماع یا "حشر" کب ہوگا اس کی تاریخ نہ

"کتابِ مقدس" میں دی گئی ہے نہ قرآن میں۔ یہ ضرور بتایا گیا ہے کہ اس دن ہوگا کیا۔ مثلاً سورۃ القیامہ میں کہا گیا ہے "اس دن (مارے حیرت کے) آنکھیں خیرہ ہو جاویں گی۔ اور چاند بے نور ہو جائے گا اور سورج اور چاند ایک حالت کے ہو جائیں گے (یعنی دونوں بے نور ہو جائیں گے) اس روز انسان کہے گا کہ کدھر بھاگوں، ہرگز بھاگنا ممکن نہیں (کیونکہ) کہیں پناہ کی جگہ نہیں اس دن آپ ہی کے رب کے پاس ٹھکانا (جانے کا) ہے۔" (آیات ۷-۱۲) اس کے علاوہ متعدد آیتوں میں بتایا گیا ہے کہ یہ زمین آسمان جو ہم دیکھتے ہیں، فنا ہو جائیں گے۔ تب اللہ ایک نئی زمین، جسے جنت کہتے ہیں، اور ایک نیا آسمان بنا کر اپنے نیک بندوں کے حوالے کر دے گا۔ اور بدی کرنے والوں کو جہنم کی آگ میں جھونک دے گا۔ مثال کے طور پر سورۃ الانبیاء میں کہا گیا ہے کہ اس دن "ہم[ع۱] آسمان کو اس طرح لپیٹ دیں گے جس طرح لکھے ہوئے مضمون کا کاغذ لپیٹ لیا جاتا ہے (اور)، ہم نے جس طرح اول بار پیدا کرنے کے وقت ہر چیز کی ابتدا کی تھی اسی طرح (آسانی سے) اس کو دوبارہ پیدا کر دیں گے۔ یہ ہمارے ذمّہ وعدہ ہے اور ہم ضرور (اس کو پورا) کریں گے اور ہم (سب آسمانی) کتابوں میں لوحِ محفوظ (میں لکھنے) کے بعد لکھ چکے ہیں کہ اس زمین (جنّت) کے مالک میرے نیک بندے ہوں گے۔" (آیات ۱۰۴-۱۰۵) ان آیتوں کی تفسیر اور تاویل میں کافی بحثیں چلتی رہیں اور علمائے دین اپنی اپنی سمجھ کے مطابق قرآن کے الفاظ کو معنی پہناتے رہے لیکن یہ مطلب تو بلاشبہ نکلتا ہی تھا کہ انسان ساری عمر اللہ کا منکر رہے لیکن ایک دن اسی خدا کے سامنے حاضر ہو کر اپنے اعمال کا حساب تو دینا ہی ہوگا اور تب انکار نہ بن پڑے گا۔ قیامت یا "یوم الدین" کا مالک اللہ ہی ہے۔ وہی انعام دیتا ہے اور وہی جلال والا ہے۔ وہی یہ طے کرتا ہے کہ نیکی کیا ہے اور بدی کیا ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ اس کے احکام

ع۱ مطلب اللہ۔

کی پیروی کرنا ہی نیکی ہے اور اس سے انحراف کرنا یا کسی کو اس کا شریک سمجھنا بدی ہے۔ تمام انبیاء سابقین اپنی اپنی امتوں کو یہی بتلاتے رہے۔ اور آخری پیغمبر محمدؐ نے بھی اپنی امت کو یہی جتادی دی۔ اس بات کی تصدیق خاص طور پر سورہ رحمٰن سے ہوتی ہے۔ اس سورہ میں جہنم اور جہنمیوں کے عذاب کی بڑی بھیانک تصویر دکھلا کر جنت کا انتہائی رنگین اور من بھاون نقشہ پیش کیا گیا ہے۔ آیتوں کی تعداد کل ۷۸ ہے جن میں کئی تو صرف دو۔ دو تین۔ تین لفظوں کی ہیں لیکن ۳۱ بار یہی سوال دہرایا گیا ہے کہ "تم اپنے رب کی کن کن نعمتوں کا انکار کروگے ؟"

ان نظریات کی بنیاد پر، کم و بیش، وہی عقیدے نکلتے تھے جو قدیم عہدنامے میں دیے گئے ہیں۔ یعنی یہ کہ خدا قادر مطلق ہے۔ اس کائنات کی تخلیق ایک بار ہوئی اور اسے ایک ہی بار فنا کیا جائے گا۔ پھر ایک ہی بار نئے آسمان۔ زمین کی تشکیل ہوگی جو ہمیشہ برقرار رہیں گے۔ اس طور پر زماں کی سطری تھیوری قرآن میں بھی مان لی گئی کہ عالم کا دور "کسی وقت" شروع ہوا اور کسی وقت ختم ہوجائے گا۔ اس کے بعد پھر کبھی یہ عالم وجود میں نہ آئے گا۔ لیکن فرق صرف یہ تھا کہ یہودی عقائد میں کسی "طبیعی قانون" کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی تھی لیکن قرآن کے مطابق یہ نظریہ بنتا تھا کہ اللہ نے کائنات کو غیر منظم نہیں چھوڑ دیا ہے۔ وہ "امور کا مدبر" ہے۔ اس نے تمام اجرام فلکی کی منزلیں، راہیں اور گردش کی میعادیں مقرر کردی ہیں اور سبھی اسی نظام کے تحت چل رہے ہیں۔

اسلام کے ابتدائی دور میں یہ عقیدہ تھا کہ تمام مسئلوں کے حل کے لیے "اللہ کی کتاب کافی ہے۔" اور بقول شبلی نعمانی "اسلام جب تک عرب میں محدود رہا، عقائد کے متعلق کسی قسم کی کد و کاوش چھان بین بحث و نزاع پیدا نہیں ہوئی جس کی وجہ یہ تھی کہ عرب کا اصلی مذاق تخیل نہیں بلکہ عمل تھا۔ یہی وجہ ہے کہ نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج یعنی عملی امور کے متعلق ابتدا سے ہی تحقیقات و تدقیقات شروع ہوگئی تھی۔" مگر جب مسلمان بہت بڑی سلطنت کے مالک ہوگئے تو انھیں طرح طرح کے پیچیدہ قانونی، اخلاقی، سیاسی، سماجی، فوجی اور انتظامی مسئلوں کا سامنا کرنا پڑا۔ لہٰذا یہ کوشش شروع ہوئی کہ پیغمبرؐ کی زندگی کے

واقعات، ان کے عمل اور اقوال کو قرآن کی آیتوں سے ملا کر ان مسئلوں کا حل نکالا جائے۔ جس علم میں اسلام کے قانونی مسئلوں سے بحث کی جاتی ہے اسے فقہ کہتے ہیں۔ فقہ کے چار سب سے بڑے عالم، جنھیں "امام اربعہ" کہا جاتا ہے اسلام کے چار "مذہب"، حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی، کے بانی ہوئے۔ مسلمانوں کی سب سے بڑی اکثریت انھیں فرقوں سے تعلق رکھتی ہے۔ ان فرقوں میں اختلاف اس امر پر ہوتا تھا کہ اسلامی قانون میں انسانی عقل اور دلیل کی کسی حد تک گنجائش ہوسکتی ہے۔ اسی سلسلہ میں یہ سوال بھی اٹھ کھڑا ہوا کہ آیا قرآن "قدیم" یعنی ہمیشہ سے موجود ہے یا "حادث" ہے جس کا مطلب یہ تھا کہ خدا نے اپنے آخری پیغمبرؐ کے لیے اسے "خلق" کیا۔ یہ بحث بڑی شدت کے ساتھ لمبے عرصہ تک چلتی رہی۔ اس کا ایک سیاسی پہلو یہ تھا کہ اگر قرآن حادث ہے تو آئندہ بھی ضرورت کے مطابق کسی برگزیدہ ہستی کے لیے، جو اللہ کی طرف سے مامور ہو، قرآن کے نئے اصول آسکتے ہیں۔ لیکن زیادہ تر علمائے دین یہی مانتے تھے، "اللہ کا کلام" ہونے کی وجہ سے قرآن بھی تبھی سے ہے جب سے اللہ ہے۔ لہٰذا قرآن کا قانون آفاقی، اٹل اور ہر زمانے کے لیے ایک سی ہے۔ اس میں رتی بھر ترمیم کی گنجائش نہیں۔ خلفائے بنی عباس، جن کا دور خلافت اسلامی تاریخ میں سب سے شاندار گنا جاتا ہے، یہ دعوا کرتے تھے کہ وہ پیغمبرؐ کے خاندانی وارث ہیں اور انھیں مسلمانوں کا دنیاوی اور روحانی حاکم اللہ نے بنایا ہے۔ اسی لیے وہ قرآن کے حادث ہونے کے قائل تھے۔ خلیفہ المامون نے لوگوں سے ہر طرح کا جبر یہ اصول منوانے کا سلسلہ شروع کیا جسے "محنہ" کہتے ہیں۔ بہت سے علما کا یہ خیال تھا کہ خلفائے اسلام حقیقت میں قرآنی اصولوں سے انحراف کررہے ہیں لہٰذا انھوں نے حکومت کی مخالفت کرکے طرح طرح کی اذیتوں کا سامنا کیا۔ ائمہ اربعہ بھی اس تشدد سے نہیں بچ پائے۔ "امام اعظم" ابو حنیفہ النعمان بن ثابت (۷۶۷-۶۹۹ء ۸۰) خلیفہ المنصور کے خلاف باغیوں کا بالواسطہ ساتھ دینے کے جرم میں قید کرلیے گئے اور انتقال کے بعد ہی بغداد کے قید خانے سے رہا ہوئے۔ امام ابوعبداللہ مالک ابن انس (۷۱۵-۷۹۵ء

نے اسی بغاوت کے سلسلے میں کہا کہ بنی عباس نے شریعہ کے خلاف زبردستی لوگوں سے اطاعت قبول کروائی ہے۔ اس جرم میں انھیں سربازار کوڑے لگائے گئے۔ امام محمد بن ادریس الشافع (۷۶۷ - ۸۲۰ء) نے ہارون الرشید کے مخالفین کا ساتھ دیا۔ اس لیے جلاوطن ہو کر انھیں مصر میں زندگی گزارنی پڑی۔ امام ابوعبداللہ احمد بن محمد حنبل (۷۸۰ - ۸۳۵ء) نے "محنہ" کی مخالفت کی جس کی وجہ سے مختلف جیلوں میں ان کی عمر کٹی اور مرنے سے ایک سال پہلے رہا کیے گئے مگر اپنے اصول پر اڑے رہنے کے باعث خلیفہ کے سامنے بھرے دربار میں پیٹے گئے۔ بنی عباس کی خلافت ختم ہوتے ہوتے "محنہ" کا سلسلہ تو ختم ہو گیا لیکن اس بحث کا کبھی بھی حتمی فیصلہ نہ ہو سکا کہ قرآن حادث ہے یا قدیم۔ اس بحث کے اثرات اسلام کی دینیاتی زندگی اور علمی و عملی سرگرمی میں بہت دنوں برقرار رہے۔ ایک بات تو واضح ہے ہی کہ مسلمانوں کا ہر گروہ قرآن کا سہارا لینا ضروری سمجھتا تھا چاہے کسی اور سرچشمہ سے کچھ حاصل کرے یا نہ کرے۔

قرآن کے متعلق اس بحث کے علاوہ ایک اور مسئلے میں مسلمان شروع سے ہی الجھے ہوئے تھے۔ یہ تھا "جبر و اختیار" کا مسئلہ اللہ کی وحدت اور قیامت میں سزا و جزا پر زیادہ زور دینے کے باعث یہ سوال لازمی طور پر اٹھتا تھا کہ اگر انسانی مزاج، نیکی، بدی، سب کچھ اللہ ہی نے بنایا ہے تو انسان کو اپنے اعمال کے لیے ذمہ دار ٹھہرانا کہاں تک مناسب ہے۔ اگر اللہ نے مزاج میں برائی کے رجحانات نہ شامل کیے ہوتے تو آدمی برائی کیوں کرتا۔ اسے اپنے اعمال پر کوئی اختیار تو ہے نہیں وہ تو جیسا بنایا گیا ویسے ہی کام کرنے پر مجبور ہے۔ قرآن نے اس سوال کا کوئی سیدھا سا جواب نہیں دیا۔ کچھ آیتوں سے تو یہ بات نکلتی ہے کہ انسان کو اختیار ہے چاہے اچھائی کرے چاہے برائی۔ مثلاً سورہ بنی اسرائیل میں کہا گیا ہے کہ "اگر اچھے کام کرتے رہو گے تو اپنے ہی نفع کے لیے اچھے کام کرو گے۔ اور اگر (پھر) تم برے کام کرو گے تو بھی اپنے ہی لیے" (آیت ۷)۔ لیکن دوسری طرف متعدد آیتوں میں بتایا جاتا ہے کہ دنیا میں جو کچھ ہوتا ہے، وہ تو پہلے سے ہی خدا نے مقرر کر دیا۔ مثلاً سورہ الحدید کے مطابق "کوئی مصیبت نہ دنیا میں

آتی ہے نہ خاص تمھاری جانوں میں مگر وہ کتاب (لوح محفوظ) میں لکھی ہے قبل اس کے کہ ہم ان جانوں کو پیدا کریں" (آیت ۲۲)۔ اس کے علاوہ قرآن میں یہ اشارہ بھی ملتا تھا کہ اگر کوئی انسان برائی کر رہا ہے تو حقیقت میں خدا کو پہلے سے یہی منظور تھا۔ اس لیے کہیں کہیں پیغمبرؐ کو یہ ہدایت دی گئی ہے کہ وہ مشرکوں کو ان کے حال پر چھوڑ دیں۔ مثلاً سورہ الانعام میں کہا گیا ہے کہ "آپ خود اس طریق پر چلتے رہیے جس کی وحی آپ کے رب کی طرف سے آپ کے پاس آئی ہے۔ اللہ کے سوا کوئی لائق عبادت نہیں اور مشرکین کی طرف خیال نہ کیجیے اور اگر اللہ تعالیٰ کو منظور ہوتا تو یہ شرک نہ کرتے اور ہم نے آپ کو ان کا نگراں نہیں بنایا اور نہ آپ ان پر مختار ہیں (آیات ۱۰۶ - ۱۰۷)۔ اس طرح کی آیتوں سے کوئی صاف نتیجہ نکالنا آسان نہیں تھا۔ یہ پریشانی پیغمبر کے زمانے ہی میں ظاہر ہونے لگی تھی اور ان کی وفات کے بعد خلفائے راشدین کے دور میں بھی دو ٹوک حل ممکن نہیں ہوا۔ حضرت علی سے جب کسی نے پوچھا کہ "کیا آدمی اپنے افعال طے کرنے میں آزاد ہے"؟۔ آپ نے اس سے کہا "اپنا ایک پاؤں اٹھاؤ"۔ اس نے اٹھایا تو آپ نے کہا کہ "اب ساتھ ہی دوسرا پاؤں بھی اٹھاؤ"۔ ظاہر ہے کہ یہ ناممکن تھا۔ تب علی نے کہا "تم ایک پاؤں اٹھانے کے لیے تو آزاد ہو لیکن دونوں پاؤں اٹھانے کے لیے آزاد نہیں ہو۔ تم آزاد ہو آزاد نہیں ہو"۔ یہ بحث بعد کے زمانے میں تو اور سیدھی ہوتی گئی۔ بنی امیہ کے دور خلافت (۶۶۱ - ۷۵۱ء) میں اس کے اندر ایک سیاسی پہلو بھی شامل ہو گیا۔ گولڈ تسائہر کا خیال ہے کہ اموی حکمرانوں نے "جبر" کے نظریہ کو بڑھاوا دیا کیونکہ اس طرح رعایا پر ظلم و تشدد کی ذمہ داری اللہ ہی کے اوپر آ جاتی تھی۔ لیکن دوسری طرف ان کے سیاسی مخالفین اس بات پر زور دیتے تھے کہ انسان خود اپنے افعال چننے کے لیے مختار ہے اس لیے بنی امیہ کو اپنے غلط کاموں کی سزا قیامت میں ضرور بھگتنی پڑے گی۔

اس مباحثہ میں فرقہ "معتزلہ" کے نظریات کے بڑی اہمیت ہے واصل بن عطا (۶۹۹ - ۷۴۹ء) نے اس مکتبہ خیال کی بنیاد ڈالی تھی۔ معتزلہ

اپنے کو "اصحاب العدل والتوحید" کہتے ہیں۔ ان کا عقیدہ تھا کہ اگر انسان خود نیک و بد کے درمیان چننے کے لیے آزاد نہ ہو تو اسے سزا دینے والا عادل کیسے ہو سکتا ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ خدا نے انسان کو عمل "تفویض" کیا اور یہ صلاحیت عطا کی کہ جو فرائض اس پر عائد کیے گئے ہیں انھیں پورا کرے۔ خدا عادل ہے وہ صحیح سزا و جزا دیتا ہے۔ جو لوگ کہتے ہیں کہ انسانی افعال خدا نے متعین کر دیے ہیں۔ دراصل ناانصافی، ظلم اور اخلاقی پستی کو جائز ٹھہرانے کے لیے دینیاتی بہانہ تراش رہے ہیں۔ اللہ کوئی بھی کام عقل و انصاف کے خلاف کر ہی نہیں سکتا۔ اس نے انسانوں کو عقل دے دی اور عمل کی "قدرت" یکبارگی ہی پیدا کر دی۔ وہ آدمی کے اعمال کو جانتا ضرور ہے لیکن اپنے اعمال کا خالق انسان خود ہے۔ اچھائی برائی چیزوں کے اندر طبعاً موجود ہے مگر ان میں امتیاز عقل کی بنیاد پر ہو سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اللہ اچھے کاموں پر انعام اور برے کاموں پر سزا دیتا ہے۔ معتزلہ یہ بھی مانتے تھے کہ کائنات ایک بامقصد تنظیم ہے۔ اس میں آخری مقصد تک پہنچنے کے لیے درمیانی مقاصد سے گزرنا ہوتا ہے۔ ان درمیانی مقاصد کو "اسباب" کہتے ہیں جن کا اپنے اپنے فوری انجاموں پر عملی اثر پڑتا ہے۔ معتزلہ میں ابوالہذیل علاف (۷۵۱ - ۸۴۹ء) کو قیاسی دینیات کا بانی سمجھا جاتا ہے۔ انھوں نے دینیاتی مباحث میں "جوہر" اور "اعراض" کا نظریہ داخل کر دیا۔ اس نظریہ کے مطابق، اللہ کے علاوہ ہر شے دو مختلف چیزوں۔ جوہر اور اعراض کا مجموعہ ہوتی ہے۔ جوہر کو تو موجودہ زمانے کی اصطلاح میں "ایٹم" اور اعراض کو "صفات" یا خصوصیات کہہ سکتے ہیں۔ اعراض میں پائداری نہیں ہوتی۔ زندگی نفس، پانچوں حواس اور روح بھی اعراض ہیں لہٰذا ان کو بھی بقا نہیں۔ اللہ، اعراض کو مسلسل خلق کرتا رہتا ہے اور اجسام یا مکان سے وابستہ کرتا جاتا ہے۔ پھر بھی کچھ اعراض، مثلاً ارادۂ الٰہی اور زماں، کو کسی جسم کی ضرورت نہیں ہوتی۔ ابولہذیل کے یہ نظریات جو خالص طبعیاتی تھے، اب دینیاتی اصولوں کو صحیح ثابت کرنے کے لیے استعمال کیے گئے۔ لیکن معتزلہ کو پوری طرح آزاد خیال سمجھنا غلط ہوگا۔ انھوں نے اپنے طرز استدلال میں کچھ یونانی طریقے ضرور شامل

کر لیے تھے لیکن عموماً دلیلیں وہ قرآن کی آیتوں ہی سے دیتے تھے اور اصولوں کے مرتب کرنے میں ضرورت پڑنے پر حدیث اور تفسیر سے بھی مدد لیتے تھے۔

انسانی "خود مختاری" کے یہ نظریات عام مسلمانوں، خصوصاً امام احمد ابن حنبل کے پیروؤں کو پسند نہیں تھے۔ جیسا کہ مونٹگومری واٹ نے کہا ہے "غالباً مسلمانوں نے عربی میراث کا یہ جزو لے لیا تھا کہ زندگی کو کچھ ایسی قوتیں متعین کرتی ہیں جو انسانی قابو سے باہر ہیں۔" اس کے علاوہ خود معتزلہ کے درمیان تفصیلات پر بحث ہوتے ہوتے بنیادی اصولوں پر اختلافات بڑھتے جا رہے تھے۔ چنانچہ دسویں صدی کے شروع میں ایک ممتاز معتزلہ عالم ابوالحسن ابن اسمٰعیل الاشعری (۸۷۳ - ۹۳۶ء) نے ایک نئے فرقہ کی بنیاد ڈالی جو اسی نام کی مناسبت سے "اشعریہ" کہلاتا ہے۔ اشعری کا عقیدہ تھا کہ اللہ کسی کا پابند نہیں ہے۔ جس کو وہ اچھا کہے وہی اچھا ہے اور جسے وہ برا کہے وہی برا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا گیا کہ "قانون قدرت" یا اسبابیت کے کوئی معنی نہیں۔ تخلیق بھی آناً فاناً یعنی ہر "آن" ہوتی رہتی ہے جس میں اللہ تمام اعراض کی تجدید کر دیتا ہے۔ تخلیق کا کام تو اس کی "عادت" یا "سنت اللہ" ہے۔ وہ جب چاہے اس سنت کو بدل سکتا ہے۔ اپنے پیغمبروں کی خاطر معجزہ دکھلاتے وقت تو وہ اس عادت کو "توڑ" ہی دیتا ہے۔ انھیں عقائد کی بنیاد پر الاشعر اور ان کے پیرو کہتے تھے کہ اللہ نے ہر الگ الگ مقصد یا "غایت" کو پورا کرنے کے لیے حادثات کے الگ الگ سلسلے مرتب کر دیے ہیں۔ لیکن کوئی بھی حادثہ اپنے بعد والے حادثے کا سبب نہیں ہوتا۔ پہلا اور آخری سبب اللہ ہی ہے۔ وہ "مسبب الاسباب" ہے۔ وہی پہلی کڑی ہے وہی آخری کڑی۔ تمام ضروری کڑیاں اسی سے نکلتی ہیں۔ بیچ میں جو کچھ ہوتا ہے اسے "سبب" نہیں کہہ سکتے۔ انسان کے افعال کا خالق بھی وہی ہے کیونکہ اللہ ہی ازلی ارادہ کا مالک ہے جس سے سبھی چیزیں، اچھائی، برائی نکلتی ہیں۔ آدمی کی "تقدیر" عالم کی تخلیق سے پہلے ہی "لوح محفوظ" پر لکھ دی گئی ہے۔ دراصل خدا ہی (۱) کام کرنے کی خواہش (۲) اس کی صلاحیت اور (۳) انجام بہ یک

وقت خلق کرتا ہے ساتھ ہی ساتھ انسان کے دماغ میں یہ خیال پیدا کر دیتا ہے کہ "یہ کام میں کر رہا ہوں"۔ جب آدمی کام پورا کر لیتا ہے تو وہ مناسب انعام یا سزا کا مستحق ہو جاتا ہے۔ یہی اس کا "کسب" یا اس کی کمائی ہے "کسب" کا یہ اصول کٹر پنتھ کے اصول سے، جو انسان کو مجبور محض مانتے تھے، مختلف نہیں معلوم ہوتا۔ لیکن اشعری کہتے تھے کہ "آدمی اپنے افعال چننے کے لیے تو مختار نہیں، مگر "کسب" چننے کے لیے ضرور آزاد ہے"۔ اس باریک لفظی تشریح سے یہ بات صاف نہیں ہوتی کہ اگر کام سے متعلق تمام لوازمات اور خیالات کو اللہ ہی پیدا اور کنٹرول کرتا ہے تو اس میں آدمی کا حصہ کہاں سے شامل ہو جاتا ہے جس سے اس کا کچھ "کسب" ہو اور اسے سزا یا شاباشی دی جائے۔ اس سلسلہ میں بعد کو بھی کافی بحثیں چلتی رہیں لیکن "جبر و اختیار" کے بنیادی سوال کا کوئی صاف جواب نہیں نکل سکا۔ حقیقت تو یہ ہے کہ اشعری صرف اس نکتے پر زور دینا چاہتے تھے کہ "اللہ کی مرضی کے بغیر کوئی شے وجود میں نہیں آ سکتی"۔ اس مقصد میں اسے بڑی کامیابی حاصل ہوئی اور اسی بنیاد پر انھوں نے کٹر مسلمانوں کے درمیان دینیاتی اتحاد قائم کر دیا۔ اپنے عقائد کو صحیح ثابت کرنے کے لیے، جہاں تک ہو سکتا تھا وہ فلسفے سے دور رہتے تھے۔ لہٰذا ان عقائد کو پہلے سے ہی صحیح مان کر ثبوت کے وہ طریقے اختیار کرتے جس سے اپنے مفروضوں کے عین مطابق نتیجوں پر پہنچ جاتے تھے۔ مثال کے طور پر ارسطو کے فلسفے کی بنیاد "اسبابیت" پر تھی۔ اس کے برخلاف ابوالہذیل اور دوسرے معتزلہ کا نظریہ تھا کہ "جوہر اور اعراض مسلسل پیدا ہوتے رہتے ہیں اور اعراض ایک لمحے کے اندر ہی فنا ہو جاتے ہیں۔ عقائد میں معتزلہ کے خلاف ہونے کے باوجود، اشعری علما نے اس ایٹمی تھیوری کو اپنا کر یہ ثابت کیا کہ خدا قادرِ مطلق ہے اور بالکل اپنی مرضی سے مسلسل تخلیق کرتا رہتا ہے۔ بعد کو ابو بکر احمد ابن علی ابن طیب الباقلانی (وفات ۱۰۱۳ء) نے زمان و مکاں اور حرکت کو بھی غیر مسلسل مان کر ایٹمی نظریہ ان تصورات پر بھی لاگو کر دیا۔ اس سے عالم کی ہر شے کی ناپائداری اور خدائے

واحد کی بلا روک ٹوک مسلسل تخلیقی سرگرمی کا عقیدہ اور بھی پختہ ہو گیا۔ رفتہ رفتہ اشعری ایٹمی تھیوری اسلام کے سب سے بڑے گروہ "اہل السنت والجماعت" یعنی سنیوں کے عقائد کی بنیاد میں شامل ہو گئی۔ اس تھیوری کو علمی تحقیق اور علمی مقاصد کے لیے بڑھاوا دیا جا سکتا تھا لیکن اسے دینیات کا ایک جزو بنا دیا گیا جس کا نچوڑ یہ تھا کہ "کسی شے کو دم بھر بھی ثبات نہیں۔ بس اللہ کی مرضی ہی سب کچھ ہے جسے کوئی نہیں جان سکتا"۔ نتیجہ یہ ہوا کہ معتزلہ نے عقائد پر غور و فکر اور تھوڑی بہت آزاد خیالی کا جو سلسلہ شروع کیا تھا، ختم ہو گیا اور جیسا کہ "مغربی اسلام کے سب سے بڑے فلسفی" ابوالولید محمد ابن احمد ابن محمد ابن رشد (۱۱۲۶ - ۱۱۹۸) نے کہا ہے "اشعریہ نے اسبابیت کے اصول کو ترک کر کے عقلیت ہی کو مسترد کر دیا"۔ کچھ صوفی اور فلسفی ضرور قیاس آرائی کرتے رہے لیکن اسلام کے عام دھارے میں کٹرپن کا دور دورہ ہو گیا۔

. . . .

مسلمانوں کے دینیاتی علوم میں "علم کلام" کی بڑی اہمیت ہے۔ عربی مدرسوں میں جہاں قدیم وضع کے کورس، یعنی درس نظامیہ، کی تعلیم دی جاتی ہے آج بھی "کلام" کو لازمی مضمون مانتے ہیں۔ "کلام" کے لفظی معنی تو ہیں "بات کرنا"، لیکن اس علم میں خدا کے وجود، اس کی ذات اور صفات، عالم کی تخلیق اور بقا کے متعلق مسلمانوں کے عقائد کا جواز اور ثبوت تلاش کیا جاتا ہے۔ اسے "علم توحید"، "اصول دین" یا "علم العقائد" بھی کہتے ہیں لیکن چونکہ مخالفین کے اعتراضات کی کاٹ کرنے میں "بات چیت" ہی کرنی پڑتی تھی۔ لہٰذا اس علم کو "کلام" اور اس کے جاننے والوں کو "متکلم" کہا گیا۔ یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ کلام کی ابتدا کب ہوئی۔ اس کے علاوہ چونکہ مختلف اسلامی فرقوں میں بنیادی اعتقادات پر بھی بحثیں چلتی رہیں، کلام کی کوئی ایسی شاخ نہیں نکل سکی جس پر تمام مسلمان متفق ہوتے ابوالہذیل علاف نے "معتزلی کلام" میں جوہر اور اعراض کا اصول داخل کر کے اس علم کو ایک نیا روپ دیا۔ بعد کو اشعریہ نے اسی ایٹمی تھیوری کی بنیاد پر اپنے کلام کا پورا ڈھانچہ کھڑا کر دیا۔

کلام کے متعلق مسلم حکمرانوں کا رویہ ان کی سیاسی ضرورتوں کے مطابق

بدلتا رہا۔ ہارون الرشید اور المامون نے اپنے دورِ خلافت (۷۸۶-۸۰۹ اور ۸۰۱-
۸۱۳ء) میں بہت سی فلسفیانہ کتابوں کا عربی میں ترجمہ کروایا تاکہ "تاکہ سرکاری
علما میں گھسے ہوئے مجوسیوں اور عیسائیوں" کے اعتراضات کا جواب دیا جا سکے
اس سے معتزلی کلام کی بڑی ہمت افزائی ہوئی۔ لیکن معتمد کے زمانے (۸۷۰-
۸۹۲ء) میں کلام کی کتابیں بیچنا بہت بڑا جرم ہو گیا کیوں کہ ان کتابوں میں کافروں
کی دلیلیں رد کرنے کے لیے اُن کے اقوال بھی نقل کیے جاتے تھے جس سے
خود مسلمانوں میں کفر پھیلنے کا ڈر محسوس ہونے لگا تھا۔ ڈی۔ ایس۔ مارگولیتھ
کے خیال میں، غالباً یہی وجہ تھی کہ جب محمود غزنوی (۹۷۰-۱۰۳۰ء) نے تہران
کے قریب رے کے شہر کو لوٹا تو وہاں کے کتب خانے میں کلام پر جتنی بھی
کتابیں تھیں، سب کو جلوا دیا۔ یہی وہ زمانہ تھا جب اشعری کلام کا ارتقا ہو
رہا تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ کلام کا مستند قدیم ادب مشکل سے ہی مل پاتا ہے۔
ابوالحسن الاشعری کے کوئی سوا دو سو برس بعد ایک یہودی عالم اور
صلاح الدین ایوبی کے درباری طبیب، ابو عمران موسیٰ ابن میمون ابن عبداللہ
(۱۱۳۵-۱۲۰۴ء) نے "شریعت کی راہ سے بھٹکے ہوئے لوگوں کو راہِ راست
پر لانے کے لیے" دلالۃ الحائرین تصنیف کی جس میں پہلی بار اشعری کلام، خصوصاً
ایٹمی تھیوری کی باقاعدہ تفصیل ملتی ہے۔

ابن میمون نے اشعری ایٹمی تھیوری کی جو تفصیل دی ہے، اس کے مطابق
عالم اور اس کی ہر شے بہت چھوٹے چھوٹے ذرّات کا مجموعہ ہے۔ یہ ذرّات اتنے
چھوٹے ہیں کہ ان کی، مزید تقسیم نہیں ہو سکتی۔ انھیں "الجزء الذی لا تجزء" (وہ ٹکڑا
جس کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے)، "جوہر الفرد" یا "جوہر" کہا جاتا ہے۔ سبھی جوہر
بالکل یکساں اور برابر ہوتے ہیں۔ الگ الگ ہر جوہر محض نقطہ جیسا ہے جس
میں "تحیّض" (پوزیشن) کے علاوہ کسی قسم کی وسعت یا مقداریت نہیں ہوتی۔
لیکن کئی جوہروں کے ملنے سے "جسم" بنتا ہے جس میں سہ۔ ابعادی مکانیت،
یعنی (۱) لمبائی (۲) چوڑائی (۳) اونچائی پیدا ہو جاتی ہے۔ جب جوہر الگ
ہوتے ہیں تو جسم کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ دو جوہروں کے درمیان خالی جگہ ہوتی

ہے۔ جسے "خلا" کہتے ہیں۔ خلا میں حرکت کے باعث ہی دو جوہر آپس میں ملتے یا
ایک دوسرے سے الگ ہوتے ہیں۔ اگر خلا نہ ہوتی تو یہ حرکت نہیں ہو سکتی
تھی۔ جب جوہر ملتے ہیں تو ان کی انفرادیت ختم نہیں ہوتی۔ کیمیاوی مرکب
بنتے ہیں تو مختلف ذرّات ایک دوسرے میں ضم ہو جاتے ہیں۔ مثلاً نمک کے
ذرّات پانی کے ذرّات میں پوری طرح گھل جاتے ہیں۔ لیکن اشعری تھیوری
میں یہ مانتے ہیں کہ جوہر ایک دوسرے کی جگہ نہیں لے سکتے، صرف "یکجا" یا "متصل"
ہو جاتے ہیں۔

اسی نظریہ سے زماں کی ایٹمی تھیوری بھی نکلتی ہے۔ ارسطو کا خیال تھا کہ
زماں و مکاں اور حرکت میں ایک مخصوص رشتہ ہوتا ہے۔ جیسا کہ مورتس
گمان نے کہا ہے، ارسطو کے فلسفے کو ناپسند کرنے کے باوجود اشعری علما
نے اس اصول کی بنیاد پر یہ دلیل دی کہ اگر کوئی چیز یکساں رفتار سے چلتے ہوئے
ایک لمحہ میں کچھ فاصلہ طے کرتی ہے تو آدھے لمحہ میں اس کا آدھا فاصلہ طے کرے
گا۔ پھر لمحہ کے چوتھے، آٹھویں، سولہویں، اور بتیسویں حصّہ میں فاصلہ کا بالترتیب
چوتھا، آٹھواں، سولہواں اور بتیسواں حصّہ طے ہوگا۔ اسی طرح لمحہ کے جس بھی
چھوٹے حصّہ کو آدھا کریں فاصلہ بھی آدھا ہوتا جائے گا۔ اگر مان لیں کہ لمحہ کے
ہر چھوٹے حصّہ کو دو ٹکڑوں میں بانٹ سکتے ہیں تو اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی ماننا
ہوگا کہ فاصلہ کے بھی ہر چھوٹے حصّہ کے دو ٹکڑے ہو سکتے ہیں۔ لیکن فاصلہ
تو مکانی جوہروں پر منحصر ہے۔ لہٰذا کہیں نہ کہیں فاصلہ اتنا چھوٹا ہو جائے گا کہ
اس کی مزید تقسیم ممکن نہ ہوگی۔ اس لیے یہ مفروضہ ہی غلط ہے کہ لمحے کے ہر حصّہ
کو دو ٹکڑوں میں بانٹ سکتے ہیں۔ اس سے نتیجہ یہی نکالا جا سکتا ہے کہ زماں کی
لامتناہی تقسیم نہیں ہو سکتی اور مکانی جوہر ہی کی طرح زمانی جوہر بھی ہوتا ہے
جسے "آن" کہتے ہیں۔ جس طرح مکانی جوہروں کے اجتماع سے "جسم" بنتے ہیں۔
جو مکاں کے اندر واقع ہوتے ہیں اسی طرح زماں بھی آنات کا مجموعہ ہے۔
دونوں میں کوئی بھی مسلسل نہیں۔ مکانی جوہروں کے درمیان خلا ہوتی ہے
اور زماں کو ایک طرح کی نقطہ دار لکیر سمجھنا چاہیے جس کے اوپر "آنات" نقطے

کی طرح پھیلے ہوئے ہیں لیکن ہر دو نقطوں کے بیچ میں خالی جگہ ہوتی ہے۔ ان کے اندر کسی قسم کی مقداریت یا میعاد نہیں ہوتی۔ اضافی پوزیشن ضرور ہوتی ہے۔

جسم، جوہر اور خلا
شکل نمبر ۸

جوہر سے کچھ خصوصیات وابستہ ہو جاتی ہیں جنھیں "اعراض" کہتے ہیں۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ اگر کسی مجرم کو کوڑے لگائے جائیں تو کوڑا، مجرم اور کوڑے لگانے والے کے علاوہ "کچھ اور بھی" ہے جس سے مجرم کو چوٹ لگتی ہے۔ یہی "کچھ اور"، "عرض" ہے۔ جوہر کو مادہ بھی اسی معنی میں مان سکتے ہیں کہ وہ اعراض کا حامل ہے۔ نہ کوئی جوہر اعراض سے خالی ہو سکتا اور نہ اعراض کو جوہر سے الگ کر سکتے۔ اعراض ہی کی بنیاد پر "جسموں" میں فرق پیدا ہو جاتا ہے۔ مثلاً برف میں سفیدی اس لیے ہوتی ہے کیونکہ اس کے ہر جوہر میں سفیدی کا عرض پیوست ہے۔ اسی طرح جو بھی جسم زندہ ہوگا اس کے ہر جوہر میں زندگی، سمجھ اور احساس کے "اعراض" موجود ہوں گے۔ جوہر تو لاتعداد لیکن اعراض کی تعداد محدود ہے۔ ابوالحسن الاشعری کے خیال میں اعراض صرف آٹھ ہیں (۱) زندگی یا اس کی ضد (۲) حرکت یا اس کی ضد (۳) رنگ (۴) ذائقہ (۵) مہک (۶) گرمی یا اس کی ضد (۷) نمی یا اس کی ضد اور (۸) دوران۔ یہ آٹھوں اعراض ہر جوہر کے اندر موجود رہتے ہیں۔ بعد کو کچھ اشعری علما نے یہ رائے قائم کی کہ اعراض کی کل تعداد تیس ہے جن میں حرکت، سکون، ترکیب اور تحقق اوّلین ہیں اور رنگ،

گرمی سردی وغیرہ ثانوی مانے جا سکتے ہیں۔

اعراض کے متعلق سب سے اہم بات ان کی "بے ثباتی" ہے۔ جوہر تو کچھ وقفہ تک برقرار رہتے ہیں لیکن اعراض "ایک آن" سے زیادہ نہیں ٹھہرتے وہ برابر بنتے اور فنا ہوتے رہتے ہیں۔ جیسے ہی کوئی عرض خلق ہوا وہ فوراً ختم ہو جاتا ہے۔ تب اللہ اسی قسم کا دوسرا عرض پیدا کر دیتا ہے جو اسی آن مٹ جاتا ہے اور اللہ ایک اور نیا عرض بنا دیتا ہے۔ اس عمل کو "اعراض کی تجدید" کہتے ہیں۔ اللہ جب تک چاہتا ہے تجدید کا سلسلہ جاری رکھتا ہے۔ جب وہ تجدید کرنا روک دیتا ہے تو جوہر بھی فنا ہو جاتا ہے۔ اسی لیے عالم کو برقرار رکھنے کے لیے اسے اعراض اور جوہر کی مسلسل تخلیق کرنی پڑتی ہے۔ اس طور پر اشعری علما مانتے ہیں کہ اللہ ہر زمانی ایٹم کے اندر نئی ایٹمی دنیا بناتا رہتا ہے۔ تخلیق ایک مسلسل عمل ہے جو ہر "آن" چلتا رہتا ہے۔ جب کوئی جسم حرکت میں ہو تو یہی سمجھنا چاہیے کہ اس کے تمام جوہروں میں "حرکت" کے عرض کی

××××××××××××××××××××××××××××××××××	× آن

زمانی لکیر
شکل نمبر ۹

تجدید جاری ہے۔ اسی طرح جب تک کسی شے کے سبھی جوہروں کے اندر "سکون" کا عرض پیدا اور ختم ہوتا رہے گا، وہ شے ساکن رہے گی۔ عالم بھی تبھی تک برقرار ہے جب تک اللہ سارے جوہروں کے ساتھ "بقا" کا عرض جوڑتا اور مٹاتا جاتا ہے۔ کچھ علما یہ بھی مانتے تھے کہ جب اللہ اس عالم کو ختم کرنا چاہے گا تو "فنا" کا عرض خلق کر کے ہر ایک جوہر سے وابستہ کر دے گا۔ اور اسی عرض کی تجدید کرتا رہے گا۔ یوں تو عالم کا وجود بھی ناگزیر ہے۔ وہ صرف اللہ کی مرضی پر منحصر ہے۔ وہ اسے جیسا چاہتا بنا سکتا تھا اور آئندہ بھی بنا سکتا ہے۔ یہ دنیا بالکل مختلف ہو سکتی تھی جس کے "قوانین" ہماری دنیا

کے "قوانین قدرت" کے بالکل الٹے ہو سکتے تھے۔ مثلاً پتھر ہاتھ سے چھوڑ دینے پر نیچے ہی کو جاتا ہے۔ لیکن اگر اللہ کی مرضی ہوتی تو وہ اوپر ہی کو جا سکتا تھا۔ لہٰذا "چیزوں کے مزاج" اور "طبیعی قانون" کی تلاش بے سود ہے۔

اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اشعروی ایٹمی تھیوری کا طبعیات سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اسے ایک قسم کی "عقلی قیاس آرائی" کہہ سکتے ہیں جس کی بنیاد دینیاتی ہے۔ اس اصول میں تجربہ اور "حواس کی گواہی" کی حیثیت ثانوی ہے۔ اشعروی علما کہتے ہیں کہ مشاہدہ اور تجربہ سے جو کچھ معلوم ہوتا ہے اس میں غلطیاں بھی ہوتی ہیں اور اہم پہلو چھوٹ جاتے ہیں۔ مثلاً دوری کی وجہ سے ستارے، جو حقیقت میں بہت بڑے ہیں، چھوٹے معلوم ہوتے ہیں۔ بہت چھوٹی اور نفیس چیزیں تو دکھائی ہی نہیں دیتیں۔ پانی کے اندر سیدھی لکڑی ٹیڑھی لگتی ہے۔ اس کے علاوہ اگر کوئی چیز چل رہی ہو تو اس کی حرکت مسلسل معلوم ہوتی ہے حالانکہ "ہم عقل" سے جانتے ہیں کہ حرکت حقیقت میں "سکون" اور "اچھال" کا تواتر ہے۔ لہٰذا حواس کی گواہی کو "عقلی ثبوت" کے مقابلہ میں قبول نہیں کیا جا سکتا۔

ان علما کے سامنے ایک دینیاتی مسئلہ تھا کہ "کیا قرآن کی آیتوں کا سہارا لیے بغیر، اللہ کو عقل سے جان سکتے ہیں؟" وہ یہ مان کر چلتے تھے کہ اللہ ہے، اس نے کسی "وقت" یہ دنیا بنائی اور وہی کسی وقت اسے ختم کر دے گا۔ اس بنیادی مفروضہ یا عقیدہ میں کسی قسم کا شبہ نہیں تھا صرف اس کا "مزید عقلی ثبوت" تلاش کرنے کی ضرورت تھی۔ ایٹمی تھیوری اس سلسلہ میں بہت کارآمد ثابت ہوئی۔ اس تھیوری کی سب سے اہم بات یہ ہے کہ اس میں اسبابیت یا تسلسل کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔ اگر تسلسل یا اسبابیت کو مانتے تو لامتناہیت بھی ماننی پڑتی کیونکہ ہر واقعہ کا کوئی سبب ہوتا اور وہ سبب خود کسی پچھلے سبب کا انجام ہوتا۔ اس طرح سبب۔ انجام۔ سبب کا سلسلہ، چاہے جتنا بھی آگے یا پیچھے جاتے، کبھی ختم نہ ہوتا۔ تب سوال یہ اٹھتا کہ اگر "عالم کا پیدا کرنے والا" کوئی ہے تو اس پیدا کرنے والے کا وجود خود کس "سبب" کا "انجام" ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ سوال اسلامی عقائد کے حساب سے بہت ٹیڑھا ہوتا۔ ایٹمی

تھیوری میں یہ آسانی تھی کہ یہاں لامتناہیت کو نہیں مانتے۔ نہ زماں میں، نہ مکاں میں اور نہ حرکت میں۔ اس کے علاوہ مادّہ کی تقسیم بھی لامتناہی نہیں وہ جوہر پر آکر ختم ہو جاتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ عالم کی ہر چھوٹی بڑی شے کی ابتدا اور انتہا ہوتی ہے۔ لہٰذا "عقل" یہ کہتی ہے کہ کوئی نہ کوئی ابتدا۔ انتہا کرنے والا ضرور ہوگا۔ جس کی خود نہ ابتدا ہے نہ انتہا، نہ زماں میں نہ مکاں میں نہ حرکت میں اور وہی زماں۔ مکاں۔ حرکت۔ سبھی کی ابتدا۔ انتہا کرتا ہے۔ وہی قادر مطلق "اللہ" ہے جو کسی قسم کی اسبابیت کا پابند نہیں۔ اس طور پر عقائد کے بہت سے مسئلے حل ہو جاتے ہیں اور قرآن کا یہ اصول ثابت ہو جاتا ہے کہ "اللہ ہی پیدا کرنے والا ہے ہر چیز کا اور وہی ہر چیز کا نگہبان ہے (اور) اسی کے اختیار میں کنجیاں ہیں آسمانوں اور زمین کی" سورہ الزمر۔ آیات ۶۲-۶۳)۔

لیکن یہ تھیوری اسلام میں آئی کہاں سے؟

اس قسم کے نظریات پانچویں صدی قبل مسیح میں، اسلام سے ایک ہزار برس قبل، یونان میں رائج ہو چکے تھے اور دونوں میں بہت کچھ مشابہت بھی ہے مثلاً یونانیوں کے مطابق ایٹم مادّہ کا وہ ذرّہ ہے جس کے مزید حصے نہیں ہو سکتے جوہر کی بھی یہی تعریف ہے۔ دونوں مانتے ہیں کہ جب ایٹم جمع ہوتے ہیں تو "شے" وجود میں آتی ہے اور جب مجموعہ ٹوٹتا ہے تو چیز ختم ہو جاتی ہے۔ لیکن دونوں نظریا میں بنیادی فرق بھی ہے۔ یونانی مانتے تھے کہ ایٹم ہمیشہ سے ہیں اور ہمیشہ موجود رہیں گے۔ ان کا وجود کسی اور پر منحصر نہیں ہے۔ اس کے برخلاف اسلامی ایٹمی تھیوری میں عقیدہ ہے کہ جوہر، ہر "آن" وجود میں آتے رہتے ہیں اور اپنی برقراری کے لیے "مسلسل خدائی تخلیق" کے محتاج ہیں۔ پھر، یونانیوں کا خیال تھا کہ تمام ایٹم مستقل حرکت میں رہتے ہیں اور محض، "ضرورت" یا "اتفاق" کے باعث آپس میں ملتے یا الگ ہوتے رہتے ہیں۔ لیکن کلام کی ایٹمی تھیوری کے مطابق تمام حرکت، تبدیلی اور وجود صرف اللہ کی مرضی پر منحصر ہے جس میں کسی کو دخل نہیں اس طور پر دونوں نظریات میں یکسانیت کم، فرق زیادہ ہے۔ لہٰذا یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ کلام کا ایٹمی اصول یونان کی ایٹمی تھیوری سے نکلا ہے۔

آج سے کوئی پچاس برس پہلے ڈی۔بی۔میکڈانلڈ نے یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ اسلامی ایٹمی تھیوری کی جڑیں ہندوستان میں ڈھونڈنی ہوں گی کیونکہ تمام اسلامی نظریات کو یونانی فلسفہ کی پیداوار نہیں کہہ سکتے۔ حال میں ماجد فاخری بھی اسی نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ "جوہر اور اعراض کی فضائیت ہندوستانی اثرات کا پتہ دیتی ہے۔" تقریباً اسی زمانے میں جب یونانی ایٹمی تھیوری کا ارتقا ہو رہا تھا۔ ہندوستانی مفکروں کے مختلف گروہ یہ ماننے لگے تھے کہ عالم کی ہر شے ایٹموں کا مجموعہ ہے۔ انھیں نظریات کی بنیاد پر نیائے۔ ویشیشک، جین درشن، اور ویبھاشک اور سوترانتک فلسفے نکلے۔ ان میں ویبھاشک اور سوترانتک کا تعلق بودھ دھرم سے تھا۔ ان دونوں فلسفوں کا ارتقا دوسری صدی عیسوی تک ہو چکا تھا۔ دونوں فلسفوں میں یہ مانتے تھے کہ "پرمانو" (ایٹم) "روپ" (مادہ) کی وہ چھوٹی شکل ہے جس سے چھوٹی تصور میں بھی نہیں آسکتی۔ "پرمانو" ایک دوسرے کو نہ چھوتے اور نہ ایک دوسرے میں ضم ہو سکتے۔ ان کے درمیان خالی جگہ ہوتی ہے اور ان کا اجتماع ہر لمحے ہوتا رہتا ہے۔ جب پرمانو مل جاتے ہیں تو ان کی اکائی "انو" یا عنصر کہلاتی ہے۔ تمام "اجسام" انو سے مل کر بنتے ہیں۔ ویبھاشک درشن کے مطابق پرمانو ملتے ہی الگ ہو جاتے ہیں۔ ان کا عرصہ وجود اتنا ہی ہے جتنی دیر بجلی چمکتی ہے۔ چیزیں صرف چار لمحہ تک رہتی ہیں (۱) پیدائش کا لمحہ (۲) وجود کا لمحہ (۳) زوال کا لمحہ اور (۴) خاتمہ۔ دوسری طرف سوترانتکی "کشنک واد" یا "لمحاتیت" کے قائل تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ ہر شے صرف ایک لمحہ تک برقرار رہتی ہے اور دوسرے لمحہ اس کی "ہوبہو نقل" بدلے میں آجاتی ہے۔ "وستو" یا شے بذات خود اس طرح کے "کشنوں" (لمحاتی وجودوں) کی "سنتان" یا زنجیر کے علاوہ کچھ نہیں۔ یہ عقائد کلام کی ایٹمی تھیوری سے بہت ملتے ہیں۔ حالانکہ اس میں کسی غیر مادی ہستی کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ پھر بھی یہ بات قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ مسلم مفکر ان نظریات سے واقف تھے۔ کیونکہ "عقائد اہل الہند" نامی کتاب بہت پہلے یحیٰ برمکی کے لیے لکھی جا چکی تھی۔ بہت سی سنسکرت کتابوں کا عربی میں ترجمہ ہوا جن میں

فلکیات کی کتاب "سندہند" خاص طور پر اہم ہے یہ کتاب "برہم سپھوٹ سدھانت" یا "سوریا سدھانت" کا عربی چربہ ہے جو سن ۷۷۱ء میں مکمل ہوئی۔ اس کے علاوہ ایران کی دانشگاہ جندی شاپور میں سنسکرت کا بھی شعبہ تھا۔ جب خلیفہ المامون نے بغداد میں "بیت الحکمہ" قائم کیا تو بہت سے عالم اس دانشگاہ سے بغداد آگئے۔ اندازہ لگایا جاتا ہے کہ وہ اپنے ساتھ ہندوستانی علوم بھی لاتے ہوں گے۔ مسلم مفکروں کی سب سے بڑی خصوصیت تھی کہ انھیں جہاں کہیں سے بھی کوئی علمی سرمایہ مل جاتا تھا اس کے لینے میں تکلف نہیں کرتے تھے لیکن ہمیشہ اپنا مخصوص رنگ دے کر دینیاتی ضرورتوں کے لیے استعمال کرتے تھے۔ پیغمبر نے تو "علم کا طلب کرنا" ہر مسلمان مرد اور عورت کا "فریضہ" قرار دے دیا تھا اور اس کے لیے ضرورت پڑنے پر "چین تک" جانے کی تاکید کر دی تھی۔ لیکن بعد کو کٹر پنتھیوں اور کچھ "علما" نے علم کو "علم دین" تک محدود کر دیا۔ بہرصورت یہ مسئلہ تحقیق طلب ہے کہ ویبھاشک اور سوترانتک فلسفوں کے یہ نظریات اگر مسلم مفکروں تک پہنچے تو کس وسیلے سے؟ اس کے علاوہ بودھ دھرم میں تو خدا کی ضرورت ہی محسوس نہیں ہوتی، متکلمین نے کس طرح ان کی ایٹمی تھیوری کو اپنا کر اس کے بالکل الٹے مقصد یعنی "اللہ کا قادر مطلق ہونا" ثابت کرنے کے لیے استعمال کیا۔ لیکن اس معاملہ میں، جیسا کہ میکڈانلڈ نے کہا ہے، دقت یہ ہے کہ ایسے محقق کا ملنا، جو بیک وقت ہندیات اور اسلامیات دونوں کا عالم ہو، ناممکن نہیں تو مشکل ضرور ہے۔

....

ایٹمی تھیوری کی مخالفت مسلمانوں کے دو حلقے (۱) انتہا پسند اور (۲) فلاسفہ کر رہے تھے۔ انتہا پسندوں میں قرطبہ (اندلس) کے ابو محمد علی ابن محمد ابن حزم (۹۹۴ - ۱۰۶۴ء) کا نام خاص طور پر اہم ہے۔ وہ دین میں "عقل کے دخل" اور قیاس آرائی کے خلاف تھے کیونکہ خدا کی صفات اور اس کے اسرار کو سمجھنا عقل انسانی سے باہر ہے۔ وہ یہ مانتے تھے کہ (۱) قرآن، یعنی اللہ کی کتاب (۲) حدیث، یعنی پیغمبر کے اقوال اور ان کی عملی زندگی کے نمونے اور (۳) اجماع یعنی

پیغمبر کے ساتھ اٹھنے بیٹھنے والوں (صحابہ) کی متفقہ رائے ہی دینی معاملات میں رہبری کر سکتی ہے۔ ان کو چھوڑ کر بقیہ تمام وسیلے گمراہی کی طرف لے جاتے ہیں۔ آر۔ آرنلدیز کا خیال ہے کہ ابن حزم نے بچپن اور جوانی درباری ماحول میں گزاری اور اندلس کے "اسلامی حکمرانوں" اور ان کے درباریوں کی ذاتی زندگی اپنی آنکھوں سے دیکھی تھی اور اس نتیجہ پر پہنچے تھے کہ "اگر روح کو آزاد چھوڑ دیا جائے تو وہ خود بخود بے ایمانی کی طرف مائل ہو جاتی ہے"۔ اسی باعث وہ عقل کی دخل اندازی کے خلاف تھے۔ اور ہر قسم کے "کلام" کو خواہ وہ معتزلہ کا ہو خواہ اشعریہ کا، ناجائز اور بدعت (اپنی طرف سے کوئی نئی بات) سمجھتے تھے۔ پھر بھی وہ "تخلیق مسلسل" کے قائل تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ عالم ایک "مسترط" کرہ (ٹھوس گول) ہے جس میں زمین اور سات آسمان شامل ہیں لیکن کہیں "خلا" یا خالی جگہ نہیں ہے۔ آسمان اور اس کے نیچے جو کچھ ہے "اجسام" کا مجموعہ ہے۔ یہی اجسام "جوہر" ہیں جنھیں ناقابل تقسیم ذرہ یا ایٹم نہیں کہہ سکتے۔ انسان کی روح بھی "جوہر" یا جسم ہے جو موت کے وقت بدن سے الگ ہو جاتی ہے۔ اعراض جوہر سے ہی وابستہ رہ سکتے ہیں۔ اللہ جوہر اور اعراض کو لگاتار بناتا رہتا ہے لیکن وہ کسی قانون کا پابند نہیں ہے۔ لہٰذا نئے اعراض بنانے سے پہلے پرانے اعراض کو ہمیشہ ختم نہیں کر دیتا۔ وہ کسی بھی عرض کو، جتنی دیر چاہتا ہے، برقرار رکھتا ہے اور اعراض کو ایک دوسرے میں ضم بھی کر سکتا ہے۔ حرکت اور سکون بھی اعراض ہیں۔ دونوں میں سے کوئی نہ کوئی عرض ہر جوہر میں موجود رہتا ہے۔ ہوا کے دینے سے جسم کو حرکت کے لیے جگہ مل جاتی ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ خلا کا وجود نہیں۔ اسی طرح، چونکہ مادی جسم کے ایٹم نہیں ہوتے، زمانی ایٹم یا "آن" کا وجود بھی نہیں مانا جا سکتا۔ "مسلسل تخلیق" کی اس تشریح میں ابن حزم نے کوئی جوابی تھیوری پیش نہیں کی ہے۔ ان کا زور صرف اس بات پر ہے کہ دینیاتی مسئلوں کے لیے تمام "غیر دینیاتی" وسیلے۔ فلسفہ، کلام، قیاس، عام مسلمانوں کی رائے وغیرہ وغیرہ۔ قطعی ناجائز ہے اور صرف قرآن، حدیث اور صحابہ کی متفقہ

رائے کی بنیاد پر تمام مسئلے حل کرنے چاہئیں چاہے وہ انفرادی زندگی سے متعلق ہوں خواہ سماجی، سیاسی، قانونی یا علمی زندگی سے۔ ابن حزم کو بہت زیادہ کامیابی نہیں ملی کیونکہ اشعری نظریات کی مقبولیت بڑھتی جا رہی تھی لیکن بعد کو چودھویں صدی عیسوی میں شام کے احمد ابن تیمیہ (۱۲۶۲-۱۳۲۷ء) اور اٹھارویں صدی میں نجد (وسطی عربستان) کے محمد ابن عبدالوہاب (۱۷۰۳-۱۷۹۲ء) نے ان نظریات کو سختی سے لاگو کرنے کی کوشش کی۔ موجودہ زمانے میں بھی "اخوان المسلمین" اور اسی طرح کی نیم سیاسی جماعتیں ان اصولوں کو رائج کر رہی ہیں۔

لیکن یونانی فلسفوں کو ماننے والے مسلم مفکر، جنھیں فلاسفہ کہا جاتا ہے، دوسری ہی بنیاد پر اشعری ایٹمی تھیوری کے مخالف تھے۔ وہ بھی اسلام کے بنیادی اصولوں کو پوری طرح مانتے تھے، ساتھ ہی ساتھ اس بات پر بھی یقین رکھتے تھے کہ دینیاتی گتھیوں کو "عقل" کی بنیاد پر سلجھایا جا سکتا ہے۔ "حکمت یونانی" کے متعلق ان کا خیال تھا کہ یہ انسانی دماغ کی بہترین کاوش ہے جس کے وسیلے سے حقیقت تک رسائی ہو سکتی ہے۔ لیکن۔ انھیں مختلف فلسفیوں کے نظریات میں کوئی فرق نظر نہیں آتا تھا حالانکہ ارسطو کے اصول میں تجربہ، مشاہدہ اور اسبابیت پر زور ہے اور افلاطون کے مطابق کائنات محض "عالم خیال" ہے۔ اسلامی مفکر یہ مان ہی نہیں سکتے تھے کہ "حکما" الگ الگ نتیجوں پر پہنچ سکتے ہیں۔ کیونکہ "حقیقت" تو صرف ایک ہی ہوتی ہے لہٰذا عقل سے صرف ایک "واحد" نظام ہی نکل سکتا ہے۔ سب سے پہلے "فیلسوف عرب" ابو یوسف یعقوب ابن اسحٰق ابن الصباح الکندی (۸۰۰-۸۷۲ء) نے یونانی خیالات کو اپنا کر وجود خدا، عدم ایسے تخلیق اور عالم کے خاتمہ سے متعلق عقائد کو صحیح ثابت کرنے کے لیے استعمال کیا۔ الکندی کے عقائد معتزلہ سے ملتے تھے اور ان کی تصنیفات کی اسٹائل بھی مسلمانوں کے دینیاتی محاوروں سے میل کھاتی تھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی بہت زیادہ مخالفت نہیں ہوئی اور مختلف یونانی تصورات، اسلامی خیالات کے اندر

آسانی سے کھپ گئے ۔اس تحریک کو ترکستانی مفکّر ابو نصر محمّد ابن محمّد ابن طرخان ابن ازنغ الفارابی (۸۷۰ - ۹۵۰ء) نے اور آگے بڑھایا اور ارسطو کے فلسفہ کو نو فلاطونیت اور تصوّف کے ساتھ ملا کر اسلامی عقائد سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ لیکن حقیقت میں اس سلسلہ کو "شیخ الرئیس" ابو علی ابن عبداللہ ابن سینا (۹۸۰ - ۱۰۳۷ء) نے کمال تک پہنچا دیا جن کے خیالات کو بقول جارج سارٹن "ازمنہ وسطیٰ کے فلسفہ کی معراج" کہہ سکتے ہیں ۔ان کے نظریات کی کڑی تنقیدیں بھی ہوتی رہیں لیکن امام غزالی تک ان کے اثر سے نہیں بچ سکے ۔ ابن سینا نے ایک نمونہ پیش کر دیا کہ فلسفہ کو دین سے کس حد تک اور کیسے ملایا جا سکتا ہے۔جس نمونہ پر نہ صرف مسلم علما بلکہ موسیٰ ابن میمون اور سنت ٹامس اکوائنس ایسے یہودی اور عیسائی مفکروں نے بھی اپنے اپنے نظریات مرتّب کیے سیّد حسین نصر کا کہنا ہے کہ "شیخ الاشراق" شہاب الدّین سہروردی اور محی الدین ابن العربی کے تصوّف اور ملّا صدرہ کی دینیات کے ساتھ مل کر ابن سینا کا فلسفہ آج بھی ایرانی اسلام میں بہت نمایاں ہے ۔

اس سینا کا جنم بخارا کے قریب ہوا جو اس زمانے میں ایران کا حصّہ سمجھا جاتا تھا ۔ یہ دور وہ تھا جب کہ ایرانی اپنی قدیم تہذیب کو زندہ کر رہے تھے اور اس نتیجہ پر پہنچے تھے کہ محض عربی روایات کو اسلام سمجھنا غلط ہے۔ چنانچہ ایران کے تہذیبی سرمائے اور یونان و ہندوستان کے علمی ذخیرے میں جو چیز بھی کام کی نظر آئی اسے لے کر ایرانیوں نے اسلامی علوم کا دائرہ وسیع کر دیا۔ اسی دور میں فردوسی نے اسلامی عہد سے قبل کے ایرانی بادشاہوں کی کہانیاں "شاہ نامہ" میں جمع کر دیں۔ البیرونی نے ہندوستانی علوم کا مطالعہ کیا ۔ ابو علی سینا نے بھی طب، فلسفہ، ریاضیات اور تصوّف پر سو سے زائد کتابیں تصنیف کیں حالانکہ ان کو اطمینان کی زندگی نصیب نہیں ہوئی ۔ طب میں وہ جالینوس کے پیرو تھے۔ منطق اور فلسفہ میں ارسطو کے اصولوں کو مانتے تھے۔ ریاضیات میں انھوں

نے "ہندی حساب" کے طریقے سیکھے تھے اور تقریباً تمام تصنیفات میں ریاضیاتی اصولوں کا استعمال کرتے تھے۔ ان کی کتاب "دانش نامہ علائی" کو اسلامی علوم کی فارسی "انسائکلوپیڈیا" سمجھا جاتا ہے۔ "القانون فی الطّب" سترھویں صدی تک یورپ کی طبی درسگاہوں میں پڑھائی جاتی تھی۔ حقیقت میں اسلامی علوم ابن سینا کی تصنیفات کے وسیلے سے ہی یورپ میں پہنچے۔

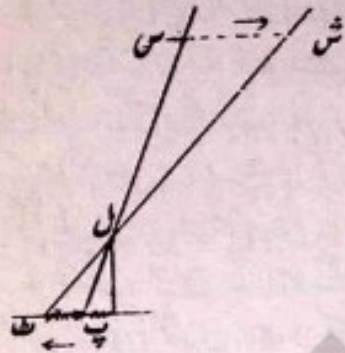
قرآن کی متعدّد آیتوں میں کہا گیا ہے کہ "عالم کو اللہ نے خلق کیا" اسی عقیدہ کو لے کر متکلّمین، خصوصاً اشعریہ نے اپنی ایٹمی تھیوری مرتّب کی تھی جس کا نچوڑ یہ تھا کہ اللہ مسلسل تخلیق کرتا رہتا ہے ۔ دوسری طرف ارسطو کا خیال تھا کہ مادّہ ہمیشہ سے موجود ہے ۔ ابو علی سینا اِس اصول کو صحیح سمجھتے تھے ساتھ ہی ساتھ قرآنی تعلیم پر بھی اُن کا ایمان "محکم" تھا۔ لہٰذا وہ اللہ کو خالق تو مانتے تھے لیکن مسلسل تخلیق کے عقیدہ اور ایٹمی تھیوری کو غلط سمجھتے تھے ۔ ان کا کہنا تھا کہ مادّہ کے "چھوٹے چھوٹے ٹکڑے" کے بھی دو ٹکڑے ہو سکتے ہیں۔ یہ تقسیم چاہے عملی اور طبعی طور پر نہ ہو سکے لیکن تخیّل میں تو ہو سکتی ہے جیسا کہ ریاضیات میں ہوتا ہے مثلاً کوئی بھی بہت چھوٹا عدد فرض کریں، اس کا آدھا بھی فرض کیا جا سکتا ہے، دونوں کے وجود کی نوعیت وہی رہتی ہے ۔ اس سلسلہ میں انھیں ریاضیات سے کافی مدد ملی ۔ ریاضیات میں "مسئلہ" ثابت کرنے کا ایک طریقہ ہے جسے "بالواسطہ ثبوت" یا "ثبوت بالتردید" کہتے ہیں ۔ اس کا اصول یہ ہے کہ جو بات ثابت کرنی ہو اس کا اُلٹا فرض کر لیتے ہیں پھر اسی مفروضہ کی بنیاد پر منطقی دلیلوں کی مدد سے کوئی ایسی بات نکل آتی ہے جو مفروضہ کے بالکل خلاف ہوتی ہے یا اُس کو رد کر دیتی ہے ۔ اس سے نتیجہ یہ نکال لیتے ہیں کہ شروع کا مفروضہ ہی غلط تھا لہٰذا جو بات ثابت کرنی تھی ثابت ہو گئی۔ ابو علی سینا نے حرکت ہندسی شکلوں (جیامیٹی) اور اعداد کی بنیاد پر مختلف دلیلیں دے کر "ثبوت بالتردید" کی مدد سے یہ "ثابت" کر دیا کہ "جوہر الفرد" یا "الجز الذّی لا تجزٰی" قسم کی کوئی چیز نہیں ہوتی، جس کے معنی یہ ہوئے کہ ایٹمی تھیوری کے لیے کوئی بنیاد ہی باقی نہیں رہی۔

پہلا ثبوت - سولہ جوہروں کا ایک مجموعہ لیا جس کی ہر سطر اور ہر کالم میں چار چار جوہر ہیں ۔ فرض کیا کہ دو جوہروں کے درمیان کوئی دوسرا جوہر نہیں سما سکتا ۔ چونکہ تمام جوہر بالکل برابر اور یکساں ہوتے ہیں، ایک

سولہ جوہروں کا مجموعہ

شکل نمبر ۱۰

مربع (ورگ یا اسکوائر) ا ب ج د بن جائے گا جس کے ہر ضلع (بھجا یا سائڈ) کی لمبائی چار اکائیوں کے برابر ہوگی ۔ چونکہ ہر قطر (کرن یا ڈائگنل) میں چار ہی جوہر ہوں گے اس کے معنی یہ ہوئے کہ ا ب اور ب ج کی جو لمبائی ہے وہی قطر ب د اور ا ج کی بھی ہوگی ۔ لیکن یہ بات تجربہ اور جیامتی اصولوں کے خلاف ہے کیوں کہ جس مربع کے ضلعوں کی لمبائی چار ہو اس کے قطر کی لمبائی تقریباً پونے چھ ہوتی ہے ۔ اس سے یہ مفروضہ غلط ہوگیا کہ دو جوہروں کے درمیان کوئی دوسرا جوہر نہیں سما سکتا ۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ دو جوہروں کے درمیان دوسرے جوہر بھی سما سکتے ہیں ۔ اور ان کی تقسیم بھی ہو سکتی ہے ۔

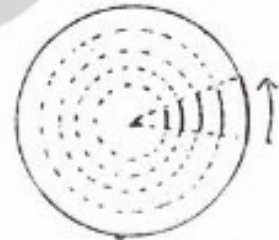
دوسرا ثبوت - زمین کے اوپر زاویہ قائمہ (سَم کون یا رائٹ اینگل) بناتے ہوئے ایک لکڑی گاڑیں تو سورج کی کرن سے پرچھائیں زمین پر پڑے گی ۔ اس پرچھائیں کا آخری سرا پ ، لکڑی کا اوپری سرا ل اور سورج س ایک ہی سیدھی لکیر پر ہوں گے ۔ تھوڑی دیر بعد پرچھائیں کا سرا یا تو (۱) وہیں رہے گا یا (۲) اپنی جگہ سے ہٹ جائے گا اگر نقطہ وہیں رہتا ہے تو پ اور ل کو ملانے والی لکیر سورج کی کرن کو دو نقطوں

سورج سے پرچھائیں

پرچھائیں

شکل نمبر ۱۱

پر کاٹے گی، ایک تو وہ نقطہ س جہاں سورج پہلے تھا اور دوسرا ش جہاں سورج بعد کو پہنچ گیا ۔ لیکن یہ ناممکن ہے کہ کوئی سیدھی لکیر کسی دوسری سیدھی لکیر کو دو جگہوں پر کاٹے ، اس کے برخلاف اگر پرچھائیں اپنی جگہ سے ہٹ کر ٹ پر آ جاتی ہے تو دو صورتیں ہوں گی ۔ یا تو (۱) پ اور ٹ کا فاصلہ س اور ش کے فاصلہ کے برابر ہوگا یا (۲) دونوں فاصلے نابرابر ہوں گے ۔ برابر ہونا تو ناممکن ہے کیوں کہ جب پرچھائیں بال برابر ہٹے گی تو سورج کئی ہزار فرسخ (فرسخ = سوا چھ کیلو میٹر) کا سفر طے کر چکا ہوگا اور اگر دونوں فاصلے برابر نہیں تو اگر سورج نے ایک جوہر کے برابر فاصلہ طے کیا تو پرچھائیں نے اس سے بہت کم جنبش کی جس کے معنی یہ ہوئے کہ جوہر کا ایک بہت چھوٹا حصہ ہی جنبش کر سکا ۔ لیکن یہ بات اس مفروضہ کے خلاف ہے کہ "جوہر کے حصے نہیں ہو سکتے" ۔ اس پوری تشریح سے ثابت ہوتا ہے کہ جوہر کا وجود نہیں ۔

تیسرا ثبوت - جب چکی چلتی ہے تو ایک چکر پورا ہونے پر مرکز کے پاس کے حصے کناروں کے حصوں کے مقابلہ میں بہت کم فاصلہ

طے کرتے ہیں کیوں کہ اندرونی دائروں کا محیط (پریفیری یا سرکمفرنس) باہری دائروں کے محیط سے بہت چھوٹا ہوتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں کہہ سکتے ہیں کہ جب باہری دائرہ کے ایک جوہر نے جنبش کی تو اندر کے دائروں پر ایک جوہر کی حرکت سے بہت کم حرکت ہوئی حالانکہ پوری چکی یکساں ہی گھومتی رہی۔ اس سے تو یہی نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ چکی کے مختلف حصے الگ ہو گئے تاکہ الگ الگ رفتار سے حرکت کر سکیں۔ لیکن ہم اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں کہ چکی کے ٹکڑے نہیں ہوئے لہٰذا لازمی طور پر جوہروں ہی کے ٹکڑے ہوئے ہوں گے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ "جوہر اگر ہے تو اس کے بھی ٹکڑے ہو سکتے ہیں"۔

چکی کا چکر
شکل نمبر ۱۲

ان دلیلوں میں خاص بات یہ ہے کہ ایٹمیت کا مفروضہ منطق کی بنیاد پر نہیں بلکہ "تجربہ اور مشاہدہ" سے غلط ثابت ہوتا ہے۔ منطق کا تقاضہ تو یہ تھا کہ جب مربع کے کالموں اور قطاروں کے جوہر "گنے گئے"، تھے تو قطر کے جوہروں کی تعداد بھی "گنی" جاتی۔ ان کی لمبائی "ناپنا" درست نہیں۔ "گننے" میں "اعداد صحیحہ" (پورے عدد) استعمال کیے جاتے ہیں۔ اور ناپنے میں "حقیقی اعداد" کی ضرورت پڑتی ہے۔ دونوں زمروں کی خصوصیات بھی الگ ہیں۔ اعداد صحیحہ "منفصل" ہوتے ہیں یعنی دو بالکل پاس کے اعداد (مثلاً ۲ اور ۳) کے درمیان کوئی بھی صحیح عدد نہیں ہو سکا

اس کے برخلاف "حقیقی اعداد" جن میں صحیح اعداد کے ساتھ ساتھ کسور اور جذر (جیسے √۲ اور ½ بھی شامل ہیں) "متصل" ہوتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی بھی "بظاہر بالکل پاس" کے دو حقیقی عدد دیے جائیں تو ان کے درمیان جتنے بھی "حقیقی عدد" چاہیں تلاش کر سکتے ہیں۔ مثلاً ۲٫۰۰۰ اور ۳٫۰۰ کے درمیان ۲٫۵۰، ۲٫۷۵، ۲٫۱۲۳۴۵۶۷۸۹، ۲٫۹۹۹۹۹ اور ۲٫۹۹۹۹۹۹۹ جیسے کسور اعشاریہ اور √۵، √۶، √۷، √۸، √۸٫۵ وغیرہ جیسے بے شمار جذر موجود ہیں۔ ابو علی سینا اپنے مفروضہ میں تو "اعداد صحیحہ" کے "انفصال" کو بنیاد بناتے ہیں۔ لیکن آخری دلیل میں "حقیقی اعداد" کے "اتصال" سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ اسی طرح چکی کے گھومنے پر وہ سطری حرکت کے قانون لاگو کرتے ہیں حالانکہ اگر اس پر "دائروی حرکت" کے اصول لگائے جاتے تو کوئی منطقی تضاد نہ ملتا کیونکہ چکی کے تمام ذرات، خواہ وہ مرکز سے قریب ہوں خواہ دور، برابر کے زاویہ پر گھوم جاتے ہیں اور ان کی "گردشی رفتار" یکساں رہتی ہے۔

ایٹمی تھیوری کو غلط "ثابت" کر کے ابو علی سینا نے یہ نتیجہ بھی نکالا کہ خلا کا وجود نہیں ہے۔ اشعری علما اور کچھ یونانی فلسفی مانتے تھے کہ "جسم" بہت سے جوہروں کا مجموعہ ہوتا ہے۔ یہ جوہر متصل نہیں ہوتے، ان کے درمیان خالی جگہ ہوتی ہے۔ ابو علی سینا کا کہنا ہے کہ جب جوہروں کا وجود ہے ہی نہیں تو ان کے "درمیان" خلا ہونے کا سوال کہاں اٹھ سکتا ہے۔ کوئی وجہ نہیں ہے کہ جسم بحیثیت جسم مسلسل نہ ہو۔ اگر کسی جسم کے مختلف حصوں کے بیچ جگہ خالی لگتی ہے تو اس کا سبب یہ ہے کہ جسم کی مخصوص بناوٹ کے باعث اس کے مختلف حصے ایک دوسرے میں فٹ نہیں ہوتے۔ ایک دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر خلا کا وجود فرض بھی کریں تو اسے "شے" نہیں کہہ سکتے لیکن وہ "لاشے" بھی نہیں ہے۔ اس کے اندر ایک اور خلا بھی ہوگی جو اس سے کم یا زیادہ خالی ہو سکتی

ہے پھر اس اندر والی خلا کے اندر کوئی دوسری خلا بھی ہونی چاہیے۔ اس طور پر خلا کے اندر کی خلا کے اندر والی خلا کا سلسلہ کبھی ختم نہ ہوگا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ خلا میں وسعت بھی ہے اور اس کے لاتعداد حصے ہو سکتے ہیں۔ اس سے یہی نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ خلا نہ "شے" ہے نہ "لاشے"۔ اس کے علاوہ وہ "صفت" بھی نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا ارسطو کا یہ نظریہ صحیح ہے کہ "خلا محض ایک خالی خولی تصور ہے۔" دوسری طرف مشاہدہ سے بھی اس نظریے کی تصدیق ہوتی ہے۔ مثلاً اگر پانی سے بھرے لوٹے کو تیزی سے ہوا میں گھمائیں تو پانی ٹھہرا رہتا ہے۔ اگر خلا کا وجود ہوتا تو کوئی چیز پانی کو گرنے سے روک نہیں سکتی تھی۔ اس کے علاوہ کوئی چیز ہوا میں چاہے کتنی تیز کیوں نہ چلے، اس کی رفتار محدود ہی ہوگی۔ اگر خلا ہے تو کسی نہ کسی شے کو اس کے اندر لامحدود رفتار سے چلنا چاہیے لیکن تجربہ سے معلوم ہے کہ ایسی حرکت کبھی نہیں ہوتی۔ اس سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ قدرت کو خلا پسند نہیں۔

مکاں کے متعلق بھی ابو علی سینا کا نظریہ ایٹمی تھیوری سے میل نہیں کھاتا۔ وہ کہتے ہیں کہ مادی اشیا سے الگ کر کے مکان کا تصور ہی ناممکن ہے۔ ہر مادی شے یا "جسم" کے دو بنیادی اجزا ہوتے ہیں (۱) مادّہ یا ہیولیٰ (جسے یونانی زبان میں ہیلہ کہتے ہیں)، اور (۲) صورتِ جسمی۔ ہیولیٰ کا احساس ہو یا نہ ہو لیکن صورت جسمی کا احساس ضرور شے کی وسعت سے ہوتا ہے۔ جسم کی تشکیل کے وقت جب مادّہ وسعت قبول کرتا ہے تو اس کی سرحدیں بن جاتی ہیں اور تبھی اس میں حجم گھرتا ہے اور مکانیت پیدا ہوتی ہے۔ جب تک سرحدیں نہ ہوں "مکان" یا "وسعت" کے کوئی معنی نہیں ہوتی۔ اس طور پر جسم کا "مقام" یا "مکان" سرحدوں کا وہ مجموعہ ہے جو اسے گھیرے ہوئے ہو۔" مثلاً پانی اگر گلاس کے اندر رکھا ہو تو گلاس کی وہ سطح ہی جو پانی کو چھو رہی ہے، پانی کا مقام یا مکان ہے۔ لہٰذا مکان کا الگ سے کوئی وجود نہیں۔ اسے "اجسام کی سرحدوں کے

مجموعہ" کے علاوہ کچھ اور نہیں سمجھنا چاہیے۔ اسی بنیاد پر ابن سینا مکان کے وجود اور کردار پر غور کرنے کے بجائے اس سوال کا تفصیلی جواب دیتے ہیں کہ "وسعت کیا ہے اور سرحد سے اس کا کیا تعلق ہے۔؟" لیکن اس سلسلہ میں وہ کوئی نیا نظریہ پیش نہیں کرتے اور بقول ماجد فاخری "ان اصولوں کو ارسطو کے فلسفہ ہی کی تشریح سمجھ سکتے ہیں۔

یونانی فلسفی اور ریاضی داں مانتے تھے کہ بنیادی طور پر وسعت کی تین قسمیں ہیں (۱) سطر (ریکھا یا لائن) کی وسعت (۲) سطح مستوی (سَم تل یا پلین) کی وسعت اور (۳) عام جسم کی وسعت سطری وسعت میں یک رُخی ناپ سے کام چل جاتا ہے لیکن سطح مستوی میں وسعت کا اندازہ لگانے کے لیے دو سطروں کی، جو آپس میں زاویہ قائمہ بناتی ہوں، ضرورت پڑتی ہے۔ ایک سطر کے اندر ناپ کو لمبائی (طول یا درازہ) اور دوسری ناپ کو چوڑائی (عرض یا پہنا) کہتے ہیں۔ اسی طرح عام مادی جسم میں لمبائی۔ چوڑائی کے ساتھ ساتھ ایک اور طرف بھی وسعت ہوتی ہے جیسے اونچائی، گہرائی یا موٹائی کہہ سکتے ہیں۔ یوں تو بہت کم جسم ایسے ہوتے جن کے ہر حصے کی لمبائی (چوڑائی یا اونچائی) یکساں رہے۔ مثلاً گولے کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس کی "لمبائی" اتنی ہے۔ پھر بھی اس کی وسعت کا حساب قطر کی بنیاد پر لگا لیا جاتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ سطر میں ناپ یا "بعد (ڈائی منشن) ایک ہے اور سطح مستوی کے دو اور عام جسم کے تین "ابعاد" ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے مختلف ابعاد کی وسعتوں کی اپنی اپنی خصوصیات ہوں گی۔ لیکن ان کو بالکل الگ نہیں سمجھ سکتے کیونکہ دو۔ ابعادی وسعت (سطح) سہ ابعادی جسم کی سرحد ہے اور اس میں تین ابعاد "قبول" کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ اسی طرح یک ابعادی وسعت دو ابعاد قبول کر کے سطح کی سرحد بن جاتی ہے۔ مگر نقطہ کے ابعاد "صفر" ہیں اس لیے وہ صرف یک ابعادی وسعت یعنی سطر کی سرحد بن سکتا ہے۔ کچھ ریاضی داں کہتے ہیں کہ ہر جسمانی شکل کی بنیاد "نقطہ" ہے۔ نقطہ کے چلنے سے سطر بنتی ہے اور سطر کے چلنے سے سطح۔ اس کے

علاوہ سطح کی جنبش سے جسمانی شکل "محصور" ہو جاتی ہے۔ لیکن ابو علی سینا کا خیال ہے کہ قدما نے یہ بات محض اس لیے کہی تھی کہ نقطہ، سطر، سطح اور جسم کا باہمی تعلق سمجھنے میں آسانی ہو۔ لیکن درحقیقت نقطہ کا وجود محض "توہمی" ہے اور حرکت بھی تصور ہی میں ہوتی ہے۔ بالفرض، نقطہ کہیں سے چل کر کہیں پہنچ جائے تو سطر ضرور بن جائے گی لیکن نقطہ خود بیچ میں نہیں رکتا، لہٰذا وہ سطر کی آخری حد کے علاوہ اور کہیں پر "موجود" نہیں ہو سکتا۔ پھر کس بنیاد پر نقطہ کو سطر کی "جڑ یا اصل" کہہ سکتے ہیں۔؟ اسی طرح سطر بھی سطح کی بنیاد نہیں بن سکتی اور سطح کو جسمانی شکل کی بنیاد سمجھنا غلط ہوگا۔ حقیقت تو یہ ہے کہ مختلف اجسام پہلے سے ہی موجود ہیں اور تشکیل کے وقت ہی ان کی صورت جسمی متعین ہو جاتی ہے۔ سطح تو اس کے بعد ظاہر ہوتی ہے۔ سطح کے کٹنے پر سطریں ملتی ہیں جن سے سطح کی سرحد بنتی ہے اور سطر کی سرحد ہی کو نقطہ کہتے ہیں۔ اس طور پر نقطہ کا "وجود" سطر کی سرحد کی حیثیت سے مانا جا سکتا ہے، اسی طرح سطر کا وجود "سطح کی سرحد" اور سطح کا وجود "صورت جسمی کی سرحد" ہی کی حیثیت سے ہے۔ چونکہ "عرض" کا وجود کسی دوسری ہستی پر منحصر ہوتا ہے، اس لیے نقطہ سطر اور سطح کو "تحدید" یا حد بندی کے اعراض سمجھنا چاہیے۔ اس نظر کے مطابق اجسام کی شکلیں بھی "اعراض" ہیں۔ کچھ اجسام مثلاً آسمان، چاند، سورج کی شکل میں کبھی تبدیلی نہیں ہوتی۔ ان کی شکل ان کا "عرض لازم" ہے لیکن مادی دنیا کے زیادہ تر اجسام میں بہت سی شکلیں اختیار کر لینے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ مثلاً موم کے ٹکڑے کو لے کر اس کی لمبائی، چوڑائی، اونچائی، گھٹائی، بڑھائی جا سکتی ہے اور اسے ہر طرح کی شکل دے سکتے ہیں جس سے اس کی "وسعت" میں بھی تبدیلی ہو سکتی ہے۔ ان حالات میں ابعاد تو بدل جاتی ہے لیکن موم کی "ماہیت" وہی رہتی ہے۔ اس کے علاوہ ظاہری شکل چاہے کتنی ہی بدل جائے لیکن اس کی "صورت جسمی" یا جسمیت کی نوعیت نہیں بدلتی۔ لہٰذا یہی نتیجہ نکالنا پڑے گا کہ "ناپ" یعنی لمبائی چوڑائی وغیرہ جسم کی بنیاد نہیں۔ وسعت مادی جسم کی ایک اہم خصوصیت

ضرور ہے لیکن اس کی ماہیت کا جزو نہیں ہے اسے جسم کا "خارجی عرض" ہی سمجھنا چاہیے۔

مکان کے مسئلہ کا ایک دوسرا پہلو بھی ہے۔ ابو علی سینا مانتے تھے کہ ہر مادی شے یا جسم کی ایک "طبعی جگہ" ہوتی ہے لیکن مختلف ناسازگار حالات کے باعث اسے ہمیشہ اپنی اصلی جگہ نہیں ملتی۔ اس لیے جسم کو "کاملیت کی کمی" کا احساس ہوتا ہے اور وہ مکان کے اندر وہی پوزیشن تلاش کرتا ہے جو اس کی فطرت طبع سے پوری طرح میل کھاتی ہو۔ اسی تلاش کو "حرکت" کہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ عالم سفلی یعنی چاند کے نیچے کی دنیا میں ہر شے ناقص ہے لہٰذا کامل بننے کی خواہش سے ہی مادی اجسام حرکت میں آتے ہیں۔ چونکہ اس مقصد کو جلد از جلد پورا کرنے کے لیے اجسام سب سے چھوٹا راستہ اختیار کرنا چاہیں گے۔ ان کی حرکت طبعاً سیدھی لکیر میں ہونی چاہیے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر رکاوٹیں نہ ہوں تو ہوا یا آگ ہمیشہ سیدھے اوپر کی طرف اٹھتی ہے اور پانی یا مٹی کا رخ نیچے کی طرف ہوتا ہے۔ لیکن افلاک کی گردش کا اصول دوسرا ہے۔ وہاں تو عالم علوی یعنی چاند اور اس کے اوپر کی دنیا میں ہر شے کامل ہے لہٰذا ان کی حرکت دائروی ہوتی ہے کیونکہ یہی حرکت کامل ہے جس میں مرکز سے دوری کبھی نہیں بدلتی۔

لیکن حرکت کے معنی ابو علی سینا کے فلسفہ میں صرف یہ نہیں ہیں کہ کوئی شے ایک مقام سے دوسرے مقام پر پہنچ جائے۔ وہ ہر تغیر یا تبدیلی کو حرکت سمجھتے ہیں اور اسی بنیاد پر زماں کے متعلق اپنا نظریہ مرتب کرتے ہیں۔ ارسطو کا خیال تھا کہ "زماں حرکت کی ناپ یا اس کا عدد ہے"۔ ابن سینا بھی اس اصول کو مانتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ زماں کے احساس سے حرکت کا احساس ہوتا ہے مگر حرکت کے بغیر زماں کا تصور بھی نہیں ہو سکتا۔ مکان کو تو چنی ہوئی اکائی سے ناپ بھی سکتے ہیں مگر انسان کے اندر کوئی ایسی صلاحیت نہیں کہ وہ زماں کو براہ راست ناپ سکے۔ چیزیں اگر ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل نہ ہوں تو "پہلے" اور "بعد" کا سوال کہاں اٹھ سکتا ہے۔ لہٰذا اگر

تبدیلی نہ ہو تو زماں بھی نہ ہوگا۔ لیکن چونکہ افلاک مسلسل گردش میں ہیں، حرکت بھی لگاتار ہوتی رہتی ہے۔ اس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ زماں کا وجود بھی ہے۔ اگر افلاک نہ ہوتے تو نہ سمتیں ہوتیں، نہ کسی قسم کی حرکت ہوتی اور نہ زماں ہوتا ہے۔ لیکن حرکت کے ایٹم نہیں ہوتے لہٰذا زماں کے ایٹم بھی نہیں ہو سکتے۔ پھر بھی زماں کو تصوّر میں تقسیم کرنے یا رواج کے مطابق حرکت کو ناپنے پر سال، مہینے، دن، گھنٹے یا آن میں بانٹ سکتے ہیں۔ اشعری اور دوسرے علما مانتے تھے کہ آن یا لمحہ زمانی ایٹم ہے لیکن ابو علی سینا کے مطابق زماں کی کسی بھی چھوٹی مقدار کو "حد" فرض کر سکتے ہیں۔ آن یا "لمحہ" ایسی ہی ایک حد ہے جس کا وجود صرف تصوّر میں ہو سکتا ہے۔

زماں، مکاں اور حرکت کے متعلق ان نظریات میں حالانکہ طبعیاتی اصطلاحات اور ریاضیاتی دلیلیں ہی استعمال کی گئی ہیں لیکن ابو علی سینا ان مسئلوں کو مادّی نقطہ نظر سے نہیں دیکھتے۔ طبعیات تو ان کے لیے سب سے نچلے درجہ کا نظریاتی علم (علم زیرین) ہے۔ ریاضیات کو وہ ضرور اوسط درجہ کا علم یا "علم میانگیں" مانتے ہیں کیونکہ اس میں منطقی دلائل کا استعمال ہوتا ہے اور عموماً تضاد کی گنجائش نہیں ہوتی۔ لیکن مشاہدہ اور منطقی دلیلوں سے جو کچھ ملتا ہے اس سے چیزوں کی خارجی اور ظاہری پہلو ہی اجاگر ہوتے ہیں۔ زیادہ سے زیادہ مظاہر قدرت سے ان کا رشتہ ظاہر ہو سکتا ہے لیکن ان کے "وجود" کا راز سمجھ میں نہیں آسکتا۔ سچا علم یا "علم برین"، "تو اولین فلسفہ" یا "الہیات" ہے جس میں اشیا کے وجود سے متعلق مسئلوں پر غور کیا جاتا ہے اور خارجی مظاہرات کو باطنی پہلوؤں سے ملانے کی کوشش کی جاتی ہے۔ ابن سینا یہ نہیں مانتے کہ کائنات محض حادثات یا اتفاقات پر مبنی ہے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ کائنات منظّم، متوازن اور ہم آہنگ ہے اور قدرت ہر چیز کو اسی مقصد سے چلاتی ہے کہ اسے کاملیت حاصل ہو سکے۔ مثلاً اگر انسانی بدن کو کوئی بیماری لگتی ہے تو قدرت اس پر قابو پانے کی کوشش کرتی ہے۔ موت بظاہر بری چیز ہے لیکن اس کا بھی مقصد ہے نفس انسانی کو

آزاد کر کے اسے کاملیت عطا کرنا۔ چونکہ تمام اشیا کا "وجود" "ذات مطلق" یا "باری" سے ہے، نظریاتی علوم کا مقصد یہ ہونا چاہیے کہ اشیا کی ماہیت کو ان کی اٹوہی بنیاد پر سمجھیں۔ یہی وجہ ہے کہ ابو علی سینا طبعیات یا ریاضیات کو غلط یا غیر ضروری نہیں سمجھتے۔ ان علوم کی اہمیت اس معنی میں ہے کہ وہ اصلی علم یا "الٰہیات" کے لیے ذہن کو تیار کرتے ہیں۔

الٰہیات کے مطابق تمام مادّی یا غیر مادّی ہستیوں کو تین قسموں میں بانٹ سکتے ہیں۔ (۱) واجب الوجود (۲) ممکن الوجود اور (۳) ممتنع۔ ممتنع کا وجود نہ ہوتا اور نہ ہو سکتا۔ ممکن الوجود اشیاء یا ممکنات حقیقت میں پہلے سے ہیں۔ لیکن اپنے آپ ظاہر نہیں ہو سکتیں۔ واجب الوجود وہ ہستی ہے جو اپنے آپ موجود ہے اور "نہیں" نہیں ہو سکتی۔ چونکہ ممکنات کے ظاہر ہوتے ہیں۔ اسباب کا ایک سلسلہ ضروری ہے جو کہیں نہ کہیں ضرور ختم ہوگا۔ لہٰذا "سبب اوّل" کا ہونا لازمی ہے۔ یہی سبب اوّل یا "لازمی وجود"، واجب الوجود ہے جسے "باری" یا خدا بھی کہہ سکتے ہیں۔ دینیاتی علماً مانتے تھے کہ خدا "سبب اول" ہے لیکن ابو علی سینا کا خیال ہے کہ وہی "سبب آخر" بھی ہے۔ وہ "نہیں" نہیں ہو سکتا اس معنی میں ناگزیر ہے، لہٰذا وہ جو کچھ کرتا ہے وہ بھی ناگزیر ہے۔ اس کے عمل میں ارادہ کو دخل نہیں۔ ارادہ تو خواہش پر منحصر ہوتا ہے اور خواہش کرنا ناقص ہونے اور کاملیت کی کمی کی نشانی ہے۔ وہ تو "خیر مطلق" (اچھائی ہی اچھائی) اور "کمال محض" ہے۔ ایک "نظام خیر" اس کے علم میں ہے۔ جس کے مطابق کائنات کی بہترین شکل متعیّن ہوتی ہے۔ واجب الوجود کو اپنی کاملیت کا ہمیشہ "علم" یا "تعقّل" ہوتا رہتا ہے اور یہی علم اس نظام کائنات کو عملی شکل دیتا رہتا ہے۔ لیکن واجب الوجود کا علم انسان کے علم سے بالکل مختلف ہے۔ انسان کو باہری چیزوں کا علم بھلے ہی ہو جائے لیکن اسے اپنی ماہیت کا علم کبھی نہیں ہو سکتا۔ آدمی کبھی نہیں جان سکتا کہ وہ خود کیا ہے۔ اس کے برخلاف واجب الوجود کا "علم"، اس کی "ماہیت"، اس کی "قادری" اور اس کی "ذات" ایک ہی

ہے۔ ابو علی سینا کے اس نظریہ کے مطابق واجب الوجود نے کائنات کو کسی مخصوص لمحہ پر "خلق" نہیں کیا۔ کائنات کا "نظام خدا ہمیشہ سے ہے لیکن اگر واجب الوجود نہ ہوتا تو یہ نظام مسلسل ظہور میں نہ آتا۔ اپنی کاملیت کے علم سے وہ ایک ناگزیر اثر پیدا کرتا ہے جس سے کوئی دوسرا اثر نکلتا ہے اور یہ سلسلہ یونہیں چلتا رہتا ہے اور چلتا رہے گا۔ اس معنی میں کائنات کا وجود اس کے تعقل کا "فیض" ضرور ہے لیکن واجب الوجود کا تخلیق سے براہ راست تعلق نہیں۔

تخلیق کے متعلق ایک سوال یہ اٹھتا ہے کہ وہ کیا چیز یا کون ذات ہے جو یہ طے کرتی ہو کہ اب "تخلیق" کا وقت آگیا۔ معتزلی کہتے تھے کہ تخلیق سب سے موزوں وقت پر ہوئی۔ اشعریہ کا عقیدہ تھا کہ اللہ نے خود اپنی مرضی سے طے کیا کہ اب بنانے کا وقت آگیا اور تبھی سے "جوہر" اور "اعراض" کی مسلسل "تخلیق" و "تجدید" کا سلسلہ جاری ہے۔ ابو علی سینا "اشارات و تنبیہات" میں تفصیل کے ساتھ بتاتے ہیں کہ تمام وقت برابر ہیں۔ کوئی وقت بھی کسی دوسرے وقت کے مقابلہ میں موزوں تر نہیں ہو سکتا اگر یہ مان لیں کہ کائنات کی ابتدا کسی مخصوص لمحے پر ہوئی تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ یا تو تخلیق کرنے والے کو وہ وقت خود بخود پسند آگیا یا اسے مجبوراً طے کرنا پڑا کہ اب تو کائنات کی تخلیق کرنی ہی ہوگی۔ لیکن آخر اس نے تخلیق کی ہی کیوں؟ کیا یہ تخلیق محض "برائے تخلیق" ہے یا اس کے پیچھے کوئی غرض یا مقصد بھی ہے؟ ظاہر ہے کہ اس میں "خالق" کا مقصد یا فائدہ کیا ہو سکتا تھا۔ کیونکہ کسی شے کے "وجود" یا "نا وجود" سے اس کے اوپر کیا اثر پڑ سکتا ہے۔ تخلیق کے لیے تو لازمی شرط ہے "امکان" اور امکان کوئی "شے" نہیں ہے۔ وہ کسی "موضوع" کے عرض ہی کی حیثیت سے رہ سکتا ہے۔ یہ موضوع مادّہ ہے۔ اس سے یہی نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ کائنات میں جن جن چیزوں کا وجود ممکن تھا وہ مادّہ کی حیثیت سے ہمیشہ رہی ہوں گی اور وجود میں آتے وقت انھوں نے صورت جسمی اختیار کی ہوگی۔ واجب الوجود کے تعقل سے اس

عمل کی ابتدا ہوتی ہے اور یہ تعقل زماں و مکاں کا پابند نہیں۔

واجب الوجود کے "تعقل" سے کائنات کس طرح وجود میں آتی ہے اس کی تفصیل ابو علی سینا نے اپنی مختلف تصنیفات خصوصاً "کتاب الشفا" "اشارات و تنبیہات" اور "دانش نامہ" میں دی ہے۔ ان کے نظریہ کا بنیادی مفروضہ یہ ہے کہ "اشیا خیال سے پیدا ہوتی ہیں اور واحد سے واحد ہی نکل سکتا ہے"۔ "واجب الوجود کو خود بخود اپنی ماہیت کا علم ہوتا ہے۔ اس تخیل محض خیال سے پہلا انجام یا "معلول الاوّل" نکلتا ہے۔ جس کی ماہیت یہ ہے کہ اس کا وجود میں آنا پہلے سے ہی ممکن تھا۔ ساتھ ہی ساتھ واجب الوجود سے اس کا "پدید ہوتا (نکلنا یا ظاہر ہونا) ناگزیر ہے۔ لہٰذا اس کا وجود (۱) "ممکن بذا اور (۲) "واجب بالغیر" ہے۔ چونکہ کسی واحد شے کے اندر یہ دوئی محض خیال ہی میں رونما ہو سکتی ہے۔ یہ "معلول الاوّل" دراصل "عقل اوّل" ہے۔ عقل کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ واحد اور مجرد یعنی مادّہ سے الگ ہے۔ وہ اپنے آپ پر غور کر سکتی ہے اور اپنے مثل یعنی "معقولات" ہی کو قبول یا عیاں کر سکتی ہے۔" عقل اوّل "جب اپنے اوپر غور کرتی ہے تو واجب بالغیر ہونے کے باعث ایک اور عقل "پدید" ہوتی ہے جسے "عقل دوم" کہتے ہیں۔ دوسری طرف "ممکن" ہونے کی وجہ سے ایک "نفس" کا عقل اوّل کے ساتھ وابستہ ہو جانا لازمی ہے۔ نفس بھی عقل ہی کی طرح واحد اور مادّہ سے الگ ہے لیکن اس کو جسم کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ جسم فلک الافلاک (نواں یا آسمانوں کا آسمان) ہے۔ نفس ہی کے ذریعہ سے عقل اول اور فلک الافلاک کے درمیان تعلق برقرار رہتا ہے۔ چونکہ نفس کو کمال حاصل نہیں ہو پاتا ایک "شوق" یا "عشق" اسے مجبور کرتا ہے اور اسی باعث وہ فلک کے جسم کو حرکت میں ڈال دیتا ہے۔

عقل دوم میں بھی عقل اوّل کی خصوصیات ہوتی ہیں اور وہ جب اپنے اوپر غور کرتی ہے تو اس سے بھی تین اشیا پدید ہوتی ہیں۔ (۱) تیسری عقل (۲) فلک البروج (آٹھواں یا ساکت ستاروں کا آسمان) اور (۳) اس کا

نفس۔ "تعقّل" کا یہ عمل اسی طرح چلتا رہتا ہے اور کل دس عقلیں یا عقول مفارقہ "پدید" ہوتی ہیں۔ ان کے درمیان وقت کے حساب سے کوئی فرق نہیں لیکن جو عقل واجب الوجود سے جتنی زیادہ قریب ہوگی، اتنی ہی افضل تر ہے۔ لہٰذا عقل اول سب سے اعلیٰ اور دسویں عقل سب سے نچلے درجہ کی ہے۔ ہر عقل سے تین اشیا۔ ایک نئی عقل، ایک آسمان اور اس کا نفس۔ پدید ہوتی ہیں۔ "عقل" کا درجہ گھٹنے کے مطابق متعلقہ آسمان کی لطافت بھی کم ہوجاتی ہے۔ نویں عقل سے تو پہلا یا "چاند کا آسمان" وابستہ ہے لیکن اس سے پدید ہونے والی "دسویں عقل" سے کوئی آسمان پیدا نہیں ہوتا اور وہیں سے مادّی دنیا یا عالم سفلی کی ابتدا ہوتی ہے۔ تو عقلوں سے متعلقہ کائنات یعنی نو آسمان، سات سیاروں اور ثابت ستاروں کی دنیا" عالم علوی ہے چونکہ عالم علوی میں ہر شے لطیف اور نفیس ہے۔ وہاں کسی قسم کی تبدیلی نہیں ہوتی۔ اجرام فلکی بھی ایسے مادّہ کے بنے ہیں۔ جس کو اس کی صورت سے الگ نہیں کیا جا سکتا یہی وجہ ہے کہ آسمان کے نو طبق، ساتوں سیارے اور ٹھہرے ہوئے ستارے ہمیشہ سے ایک ہی حالت میں ہیں۔ نہ کوئی نیا ستارہ یا سیارہ پیدا ہوتا اور نہ کوئی آسمانی ہستی فنا ہوتی۔ جو کچھ "پدید" ہوتا ہے وہ محض اس بنیاد پر کہ کوئی "عقل" اپنی امکانیت پر غور کرتی ہے۔ یہ نظریہ ارسطو کے نظریہ سے ملتا ہے لیکن ابو علی سینا اس دعوا کا کوئی ثبوت نہیں دیتے۔ غالباً ان کے ذہن میں یہ بات تھی کہ "آسمانی ہستیاں" اسی طرح وجود میں آتی ہیں جس طرح "خیال" سے تصویر بن جاتی ہے۔ تصویر کی "صورت" کو اس کے "جسم" سے الگ نہیں کر سکتے۔ اس کے علاوہ تصویر بذاتِ خود کوئی تصویر نہیں بنا سکتی لیکن اس "تصویر کے خیال" سے اگر کوئی دوسرا "خیال" پیدا ہو تو جب تک نئے خیال میں کچھ بھی زور ہے ایک نئی تصویر بنائی جا سکتی ہے۔

لیکن چاند کے نیچے کی دنیا، یعنی "عالم سفلی" میں اجسام ایسے مادّہ کے بنے ہیں جن کو ان کی صورت سے الگ کیا جا سکتا ہے۔ اسی سبب سے

ان میں تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں، چنانچہ جب "دسویں عقل" سے "اوّلین مادّہ" یا "ہیولیٰ" پدید ہوا تو "بلیغ کی قوت" نے "اسی کو حرکت میں ڈال دیا۔ اس حرکت سے شدید گرمی پیدا ہوئی۔ گرمی کی وجہ سے عالم سفلی کا جسم الگ ہوگیا۔ اس الگاؤ سے خشکی پیدا ہوئی اور ایک شے وجود میں آئی جسے "آگ" کہتے ہیں۔ اس کے مزاج میں گرمی اور خشکی ہے۔ جو حصہ آگ نہیں بن سکا وہ مرکز کی طرف گر پڑا۔ حرکت نہ کر سکنے کے باعث وہ ٹھنڈا ہوگیا۔ ٹھنڈک سے کثافت (بھاری پن) پیدا ہوئی اور بعد کو خشکی۔ خشکی اور ٹھنڈک کا مزاج لے کر ایک عنصر پیدا ہوا جسے "خاک" کہتے ہیں۔ بقیہ جسم اوپر آگ اور نیچے خاک سے گھرا ہوا تھا۔ آگ کے قریب کا آدھا گرم ہوگیا لیکن گرمی اتنی نہیں تھی کہ اس کے حصے الگ ہو جاتے۔ اس طرح ایک نئے عنصر کا وجود ہوا جس میں گرمی اور نمی کی صفات تھیں۔ یہ عنصر "ہوا" ہے۔ دوسرا آدھا جو خاک کے قریب تھا ٹھنڈا ہوگیا لیکن ٹھنڈا بہت زیادہ نہ ہونے کے باعث جم نہیں سکا۔ اس کے مزاج میں نمی اور ٹھنڈک ہے۔ اس عنصر کو "پانی" کہتے ہیں۔ اس طرح سفلی کے چاروں ارکان یا "چار عناصر" خاک، آب، باد اور آتش کی تکوین ہوئی اور چاند کے آسمان کے نیچے چار کرّے۔ (۱) کرّہ آتش (۲) کرّہ باد (۳) کرّہ آب اور (۴) کرّہ خاک۔ قائم ہوئے۔ کرّہ خاک ہی ہماری "زمین" ہے۔ زمین پر "دسویں عقل" سے زندگی کے مختلف مدارج۔ پیڑ پودے جانور اور انسان۔ یعنی (۱) نفس نباتی (۲) نفس حیوانی اور (۳) نفس ناطقہ عیاں ہوئے۔ اس طور پر کائنات کی ہر شے کا سلسلہ مختلف درمیانی وسیلوں سے گزرتے ہوئے واجب الوجود سے مل جاتا ہے۔

ابو علی سینا کی اس تشریح کے مطابق عالم علوی میں تو "ابداع" ہوتا ہے اور عالم سفلی میں "تکوین"۔ ابداع کے معنی ہیں "واحد کا واحد سے کسی وسیلے کے بغیر محض خیال سے نکلنا" اور "تکوین کا مطلب ہے "جس شے کا وجود ممکن ہو اسے کسی وسیلے کی مدد سے مناسب شکل دے دینا"۔ چاند اور اس کے اوپر کی دنیا میں ہر شے کسی نہ کسی عقل سے براہ راست "پدید" ہوتی

ہے اس کے برخلاف عالم سفلی میں تمام اجسام (۱) مٹّی (۲) پانی (۳) ہوا اور (۴) آگ سے مل کر بنتے ہیں۔ لیکن یہ چاروں "عناصر" حقیقت میں ایک ہی مادّہ (جسے ہیولی بھی کہتے ہیں) کے مختلف "طبائع" ہیں۔ افلاک کی گردش سے "ہیولی" پر چھاپ پڑتی رہتی ہے اور چاروں عناصر ایک دوسرے میں تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔ اس کا ثبوت روز مرّہ کے مشاہدہ سے بھی ملتا ہے مثلاً ٹھنڈی ہوا کبھی برف بن کر پہاڑ کی چوٹی پر مٹی ہی کی طرح جمی رہتی ہے

ابن سینا کی "کائنات" ۔ واجب الوجود، عقول متفارقہ، نو آسمان، اجرام فلکی عالم سفلی
شکل نمبر ۱۳

اور کبھی بارش کے روپ میں پانی بن جاتی ہے۔ اس کے علاوہ آگ بھی محض "گرم کی ہوئی ہوا" ہے۔ موسم کی تبدیلی سے ہوا جسم کو جھلس دیتی ہے اور انسان بھی دھونکنی کی مدد سے ہوا کو آگ بنا دیتا ہے۔ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ایک عنصر کا "فساد" دوسرے کی "تکوین" ہے۔ جب افلاک کی گردش سے کوئی شے ایک نئے مزاج کو قبول کرنے کی صلاحیت حاصل کر لیتی ہے تو اس کو نئی شکل مل جاتی ہے۔ اس عمل میں واجب الوجود کا دخل محض اتنا ہے کہ وہ "دسویں عقل" کے وسیلے سے مادّے کو مناسب شکل عطا کر دیتا ہے۔ اسی وجہ سے دسویں عقل کو "کار کنندہ" یا "واہب الصّور" یعنی روپ داتا بھی کہتے ہیں۔ اگر افلاک مسلسل گردش میں نہ ہوتے تو عالم سفلی میں کسی طرح کا نظم ونسق نہ ہوتا۔ مادّی چیزوں میں نہ نیا مزاج قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہوتی اور نہ وہ کسی طرح کی صورت اختیار کر سکتیں۔ لیکن تمام افلاک "عشق" کے باعث گردش کرتے ہیں اور واجب الوجود ان کا "معشوق" ہے۔ اس معنی میں واجب الوجود ہی عالم کا "پہلا اور آخری سبب ہے"۔ یہ عالم، عالم اسباب ہے اور کوئی بھی بات یہاں بغیر سبب کے نہیں ہوتی لیکن تمام اسباب حقیقت میں آخری سبب سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ اگر معمار کے دماغ میں "تیار شدہ مکان" کی تصویر نہ ہو تو وہ معمار نہیں بن سکتا اور "مکان کی شکل" بھی عملی روپ نہیں لے سکتی۔ مٹی گارا سب کچھ موجود ہونے کے باوجود مکان کا بن جانا ممکن نہیں ہوگا۔ لہٰذا یہ کہہ سکتے ہیں کہ جب کوئی آخری سبب ہوتا ہے تبھی دوسرے اسباب بھی پیدا ہوتے ہیں۔
اس تھیوری کے مطابق نہ تو یہ مان سکتے کہ کائنات کسی مخصوص لمحہ پر وجود میں آئی اور "وجود میں لانے والے" کا کام اس کے بعد ختم ہوگیا ساتھ ہی یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ "بنانے والے" اور "کائنات" دونوں سدا سے ہم وقتی ہیں۔ ارسطو کا، جن کے فلسفہ کو ابو علی سینا مجموعی طور پر صحیح سمجھتے تھے، عقیدہ تھا کہ مادّہ اور خدا دونوں ہمیشہ سے موجود ہیں لیکن خدا صرف "محرّک اوّل" ہے۔ اس نے مادّہ کو ایک بار حرکت میں ڈال دیا اور اس کے بعد سے خدا کا کائنات

سے کوئی براہ راست تعلّق نہیں۔ مادّہ خود اپنے قوانین کے مطابق بنتا بگڑتا اور مختلف شکلیں لیتا رہتا ہے۔ لیکن ابو علی سینا کی تھیوری سے نتیجہ نکلتا ہے کہ واجب الوجود کا عالم سے علاحدگی کا رشتہ نہیں۔ اسی کے تعقّل سے افلاک کا وجود ہے اور وہی اس تمام عالم کو ایک نظام کے اندر پروئے ہوئے ہے۔ اس سلسلہ میں ایک سوال یہ اٹھتا ہے کہ آیا واجب الوجود کا تعقّل ارادی ہے یا جبری؟۔ اس سوال کا بہت صاف جواب ابن سینا کی تصنیفات میں نہیں ملتا لیکن بقول پرویز " ابو علی سینا کا مفروضہ ہے کہ اگر کوئی شے اپنی امکانی صفات میں سے زیادہ سے زیادہ حاصل کرلے تو یہی اس شے کا کمال ہے۔ لیکن کوئی بھی شے جس کا وجود "ممکن" ہو اپنا وجود اپنے آپ حاصل نہیں کر سکتی۔ اس کو تو وہی ہستی وجود میں لا سکتی ہے جو واجب الوجود ہو۔ اگر واجب الوجود کسی "ممکن" ہستی کو اپنے تعقّل سے پیدا نہ کرے تو یہ نظام کائنات جو "خیر کلّی" (پوری اچھائی) کا نظام ہے، خام رہ جائے گا اور اس سے خود واجب الوجود کے کمال میں کمی رہ جائے گی۔ لہٰذا یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ تعقّل کے وسیلے سے اشیا کو پیدا کرنا کامل مطلق، واجب الوجود کو "طبع" میں ہے۔ اس عمل میں جبر یا ارادہ کا سوال ہی نہیں اٹھتا۔ اس بنا پر واجب الوجود کو "صانع" ضرور مان سکتے ہیں لیکن خالق نہیں کہہ سکتے۔ کم از کم اس معنی میں کہ کسی زمانہ میں کائنات کا وجود نہیں تھا اور بعد کو اس کے ارادہ سے ایک دم ہوگیا۔

دینیاتی علما مانتے تھے کہ ایک زمانہ تھا جب صرف "خدا کی ذات" تھی اور کسی مخصوص وقت پر اس نے عالم کی تخلیق کردی۔ لیکن ابو علی سینا کا خیال ہے کہ کائنات اور واجب الوجود میں زمان کے حساب سے "پہلے" اور "بعد" کا فرق نہیں۔ یہ فرق صرف ماہیت میں ہے۔ اس کی بنیاد یہ ہے کہ اور چیزوں (یا واقعات) "الف" اور "ب" میں اگر یہ رشتہ ہو کہ "ب" کا وجود "الف" پر منحصر ہو لیکن خود "الف" کا وجود "ب" کا محتاج نہ ہو تو کہہ سکتے ہیں کہ ماہیت میں "الف" پہلے (مقدّم) ہے اور "ب" اس کے بعد (موخّر)

مثلاً تمام اعداد صحیح۔ دو، تین، چار وغیرہ۔ کا انحصار "ایک" پر ہے لیکن دو، تین، چار وغیرہ نہ بھی ہوتے تو "ایک" رہ سکتا تھا۔ لہٰذا "ایک" کو مقدّم اور دو وغیرہ کو موخّر مانتے ہیں حالانکہ ان میں کوئی زمانی فرق نہیں ہے۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ کسی زمانے میں صرف "ایک" تھا، دو اور بقیہ صحیح عدد بعد کے زمانہ میں آگئے۔ اس کے علاوہ حرکت میں بھی یہی ہوتا ہے۔ مثلاً ہاتھ کی جنبش سے کنجی گھومتی ہے۔ دونوں حرکتیں ایک ہی وقت میں ہوتی ہیں۔ لیکن یہ نہیں کہہ سکتے کہ جب کنجی گھومتی ہے تو ہاتھ حرکت کرتا ہے۔ چونکہ کنجی کی حرکت کا "وجود" ہاتھ کی حرکت پر منحصر ہے یہ کہنا درست ہوگا کہ ہاتھ کی حرکت "مقدّم" ہے اور کنجی کا گھومنا "موخّر"۔ ابو علی سینا کی دلیل یہ ہے کہ کائنات کی ہر شے کا وجود، خواہ وہ عالم علوی میں ہو چاہے عالم سفلی میں، واجب الوجود ہی پر منحصر ہے لہٰذا کہہ سکتے ہیں کہ واجب الوجود "مقدّم" ہے اور کائنات "موخّر"۔ وجودی سلسلہ میں سب سے پہلے واجب الوجود ہے، اور پھر دس عقلیں اور افلاک، اس کے بعد چار عناصر اور سب سے آخر میں مادّی جسم یا مرکّبات آتے ہیں۔ اسی سے یہ نتیجہ بھی نکلتا ہے زماں ہمیشہ سے ہے اور نہ کبھی "نہیں" تھا۔ وہ تبھی سے ہے جب سے واجب الوجود کا تعقّل ہے۔ اس معنی میں زماں کا "ابداع" ہوتا ہے، اس کی "تخلیق" نہیں ہوتی۔

یہ تصوّرات منطقی الجھاؤ سے خالی نہیں ہیں۔ مثلاً (۱) عقل کیا ہے؟ اس سوال کا کوئی صاف جواب ابو علی سینا کی تصنیفات میں نہیں ملتا۔ ایک طرف تو وہ کہتا ہے کہ عقل "غیر مادّی" ہے اور صرف "معقولات" کو پیدا یا قبول کر سکتی ہے دوسری طرف یہ بھی مانتے ہیں کہ آسمان اور اجرام فلکی یعنی چاند ستاروں جیسی مادّی چیزیں اس سے پیدا ہو جاتی ہیں۔ پھر مفروضہ تو یہ ہے کہ "واحد سے واحد ہی نکل سکتا ہے"، مگر یہ بات واضح نہیں ہوتی کہ دسویں عقل سے عالم سفلی میں جمادات، نباتات، حیوانات اور انسانوں کی "کثرت" کیوں نکل آتی ہے۔ اس کے علاوہ کچھ

تصنیفات ہیں، جہاں تصوّف کا رنگ غالب ہے، مثلاً "حیّ ابن یقظان" اور "رسالہ فی الملائکہ"، عقل کو "فرشتہ" مان کر پوری پوری تھیوری پیش کی گئی ہے جس کی بنیاد پر کچھ علما نے دسویں عقل کو "جبریل" یا "روح القدس" مان لیا لیکن ابو علی سینا کے ایک پیرو، ملّا باقر مجلسی، جن کی تصنیف "بحار الانوار" مسلمانوں کے شیعہ فرقہ کے لیے بہت اہم گرنتھ ہے، کہتے ہیں کہ عقل کو فرشتہ ماننا باطل ہے۔ (۲) واجب الوجود کون یا کیا ہے؟ اس کی ایک تعریف تو یہ ہے کہ "واجب الوجود ایسی ہستی ہے جو "نہیں" نہیں ہو سکتی اس کا وجود ہی اس کی ماہیت ہے۔ دوسری کوئی صفات اس میں نہیں ہیں" لیکن بہت سی تصنیفات میں اسے "باری" یا "ایزدِ متعال" بھی بتایا گیا ہے۔ جس کے معنی یہ ہوئے کہ وہ "قادرِ مطلق" "عالم و دانا" اور "مختارِ کل" ہے۔ ان متضاد تعریفات سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ آیا واجب الوجود "خالص وجودی تصوّر" ہے یا یہودیوں، عیسائیوں اور مسلمانوں کے "خدا" کی طرح کوئی "جیتی جاگتی شخصیت" ہے۔ (۳) واجب الوجود کے "علم" کی نوعیت کیا ہے؟ ابن سینا کہتے ہیں کہ واجب الوجود کو خود اپنے متعلق مسلسل علم ہوتا رہتا ہے لیکن کائنات کے بارے میں یہ علم بالواسطہ دس عقلوں کے وسیلے سے "من حیث کلّ" (مجموعی حیثیت سے) ہوتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں کہہ سکتے ہیں کہ عالم کون و فساد کی، جہاں مخلوقات کی کثرت ہے، الگ الگ چیزوں اور ہستیوں کے بارے میں اسے براہ راست تفصیلی علم نہیں ہو سکتا۔ امام فخر الدین رازی اور امام غزالی یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ "ابو علی کا خدا فرداً فرداً نہ انسانوں کو جانتا اور نہ ان کے اعمال کو۔" اس کے علاوہ چونکہ واجب الوجود "لازماں" ہے اس کے لیے "اب" اور "تب" کے کوئی معنی نہیں۔ لہٰذا اسے "وقت کے گزرنے کا علم" بھی نہیں ہو سکتا۔ دینیاتیوں کا اعتراض یہ تھا کہ جس بات کا علم ناقص العقل انسان تک کو ہو جاتا ہے، تعجب ہے کہ "باری" کو اس کا علم نہ ہو۔ واجب الوجود میں یہ بہت بڑا "نقص" رہ جاتا ہے جس کے باعث اس کو نہ "کاملِ مطلق" کہہ سکتے

اور نہ "عالم و دانا" مان سکتے۔

ظاہر ہے کہ کوئی بھی ایسی تھیوری جس میں یہ نہ مانا جائے کہ یہ دنیا اللہ نے کسی مخصوص لمحہ پر صرف اپنے ایک لفظ "کُن" (ہو جا) سے بنا دی اور وہ جو چاہے اور جب چاہے کر سکتا ہے، کٹّر دینیاتی علما کے لیے یہ آسانی قابلِ قبول نہیں ہو سکتی تھی۔ چنانچہ ابو علی سینا کی بہت سخت مخالفت ہوئی کچھ علما کے کہنے پر خلیفہ مستنجد عبّاسی نے ان کی کتابیں جلوانے کا حکم دے دیا۔ امام غزالی ایسی شخصیت نے اعتقادی نقطۂ نظر سے ان کی کاٹ کرنے کے لیے متعدد کتابیں تصنیف کیں۔ دوسری طرف ابو الولید محمّد ابن احمد ابن رشد (۱۱۲۶ - ۱۱۹۸ء) نے ان کے اصولوں کو منطقی طور پر کمزور بتایا۔ لیکن حقیقت تو یہ ہے کہ ابو علی سینا نے جو کام اپنے ذمّہ لیا تھا، آسان نہیں تھا۔ ان کے نظریات کو بقول سہیل محسن افنن "اعتقادی بحران کی پیداوار" کہہ سکتے ہیں۔ مذہب اسلام کو وہ بنیادی طور پر صحیح سمجھتے تھے لیکن روایتی عقائد کو سوچے سمجھے یا عقل کی کسوٹی پر پرکھے بغیر قبول کرنا نہیں چاہتے تھے۔ حالانکہ انھیں برابر یہ احساس ہوتا رہا کہ انسانی دماغ ہمیشہ سچ کو سچ ثابت نہیں کر سکتا۔ ان کا خیال تھا کہ اپنی تھیوری کی مدد سے وہ مذہب کے بنیادی مسئلہ کا حل یعنی خدا کے وجود کا ثبوت پیش کر سکتے ہیں۔ ان کے پیش رو مسلم فلسفیوں نے کچھ یونانی نظریات کو اسلامی نظام میں جگہ دینے کا سلسلہ شروع کیا تھا لیکن ابو علی سینا نے کسی مخصوص نظامِ فکر کی تقلید یا تائید نہیں کی بلکہ اسلامی اصول و فروع، زرتشتی عقائد، ارسطو کے مقولے، افلاطونی نظریات اور نو فلاطونی تھیوریوں سے فیض حاصل کر کے خود اپنا نظام مرتّب کیا۔ اس نظام کی بنیاد تو اسلامی ہی رہی لیکن اگر عام عقیدہ اور فلسفہ میں کہیں ٹکراؤ نظر آیا تو انھوں نے دونوں کو زبردستی ملانے کی کوشش نہیں کی۔ فلسفہ اور اسلام کے درمیان کتنی یکسانیت ہے اور ان میں اختلافات کیا ہیں، اس کی جتنی صاف تصویر ابو علی سینا کے نظام میں ملتی ہے، کسی دوسرے مسلم مفکر کے یہاں ملنی مشکل ہے۔ ان کا

طرزِ استدلال اتنا زوردار تھا کہ مخالفین کو بھی ان کے طریقے اختیار کرنے پڑے۔ اور چونکہ ان کے "نظام خیر" میں پوری کائنات، انسان اور واجب الوجود سبھی شامل ہیں جو ایک دوسرے سے آزاد بھی ہیں اور وابستہ بھی ساتھ ہی ساتھ "باری" ہی کو تمام وجود کا پہلا اور آخری سبب مانا گیا ہے، ابو علی سینا کے فلسفہ میں ایک مخصوص اسلامی رنگ پیدا ہو گیا جو مسلمانوں کے کچھ حلقوں کے لیے بڑی دلکشی رکھتا تھا۔

ابو علی سینا کی تعلیمات کو کچھ ایرانیوں نے کافی مقبول بنایا جن میں تیرھویں صدی کے ریاضی داں نصیر الدین طوسی (۱۲۰۱-۱۲۷۴ء) کا نام خاص طور پر اہم ہے۔ انھوں نے "اشارات و تنبیہات" کی شرح لکھ کر بہت سی منطقی الجھنیں صاف کرنے کی کوشش کی۔ خیال کیا جاتا ہے کہ اس دور کا شاید ہی کوئی ایرانی دانشور ایسا ملے جس نے ابو علی سینا کی تعلیمات سے اثر نہ لیا ہو۔ فارسی ادب پر بھی ان کے فلسفہ کی گہری چھاپ ہے جس کی جھلک غالب کے اردو کلام تک میں ملتی ہے۔ مثلاً

دھر جز جلوۂ یکتائی معشوق نہیں ہم کہاں ہوتے اگر حسن نہ ہوتا خود بیں

یورپ میں ان کے نظریات کا بہت گہرائی سے مطالعہ ہوا اور سنت ٹامس اکوائنس جیسی شخصیت نے ان کے اصولوں سے بہت کچھ فائدہ اٹھایا۔ ابو علی سینا کی یہ دلیل کہ "تمام ممکن ہستیوں کو وجود میں لانے کے لیے ایک ایسی ہستی کی ضرورت ہے جو خود واجب الوجود ہو" آج بھی خدا کا وجود ثابت کرنے کے لیے استعمال کی جاتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ مابعد الطبیعیاتی تھیوریوں میں منطقی تضاد سے بچنا تقریباً ناممکن ہوتا ہے۔ لیکن ابو علی سینا کے طرزِ فکر میں اہمیت اس بات کی ہے کہ انھوں نے عقائد کے مسئلوں میں رواداری اور عقلیت پسندی پر زور دیا اور اپنے زمانے کے جتنے علوم سے انھیں واقفیت تھی، ان کا پورا پورا استعمال کیا۔ یہ بھی صحیح ہے کہ ان کے بہت سے مفروضے اب غلط ثابت ہو چکے ہیں۔ مثلاً "نو آسمان" اور "دس عقلیں" آج بے معنی الفاظ ہیں۔ آدمی

چاند تک پہنچ گیا اور معلوم ہوا کہ "عالم علوی" اور "عالم سفلی" کے مادے میں کوئی فرق نہیں۔ اس کے علاوہ یہ کہنا بھی درست نہیں کہ اجرام فلکی میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ نئے نئے ستارے برابر پیدا ہوتے اور مٹتے جاتے ہیں۔ پھر بھی مابعد الطبیعیاتی اور دینیاتی مسئلوں میں عقلیت پسندی پر ابو علی سینا نے جو زور دیا ہے اس کی اہمیت آج بھی ہے اور آنے والے زمانے میں بھی رہے گی۔

....

امام غزالی جن کا پورا نام حجۃ الاسلام ابو حامد محمد ابن محمد الطوسی الشافعی الغزالی ہے، ابو علی سینا کے انتقال کے ۲۱ برس بعد اتر پوربی ایران کے شہر طوس کے قریب غزال گاؤں میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم طوس میں حاصل کرنے کے بعد نیشاپور کے مدرسہ میں امام الحرمین ابو المعالی الجوید سے فقہ اور کلام کا درس لیا۔ الجوینی اپنے زمانے میں علم الکلام کے سب سے بڑے ماہر سمجھے جاتے تھے اور اسلامی عقائد کا تحفظ کرنے کے سلسلے میں دوسروں کے عقائد کو سمجھنا ضروری خیال کرتے تھے۔ کچھ تو ان کی تعلیم کا اثر اور کچھ الغزالی کا اپنا فطری رجحان، صوفی ماحول میں پرورش پانے اور تصوف کی تمام رسمیں ادا کرنے کے باوجود غزالی کو تصوف سے تسلی نہیں ہوئی۔ بیس برس کی عمر ہی میں وہ اس نتیجہ پر پہنچ گئے کہ "رسم پرستی" اور "تقلید" غلط ہے اور تبھی سے انھوں نے فقہ و دینیات کی گتھیاں سلجھانے میں دلچسپی لینی شروع کی۔ آٹھ برس مدرسہ میں رہ کر اپنے استاد کی موت پر نیشاپور چھوڑا اور کچھ عرصہ درباری علما کے ساتھ گزارا۔ ۳۳ برس کی عمر میں انھیں بغداد کے مدرسہ نظامیہ میں، جو اس زمانے کی سب سے اہم دانشگاہ (یونیورسٹی) تھی، معلمی (پروفیسری) ملی اور جلد ہی ان کا شمار چوٹی کے مفکروں میں ہونے لگا۔ یہ زمانہ بڑی سیاسی الٹ پھیر کا زمانہ تھا جس سے عام لوگ مطمئن نہیں تھے۔ کچھ فرقے، خصوصاً اسمٰعیلی یا باطنی، یہ مانتے تھے کہ مسلمانوں کا اصلی حاکم "یا امام" تو خدا کی طرف سے مقرر کیا جاتا ہے جو کبھی کوئی غلطی نہیں کرتا۔

اس وقت وہ خدا کے حکم سے لوگوں کی نظروں سے "غائب" ہے۔ لیکن جب اس کا "ظہور" ہوگا تو دنیا سے بدی کا خاتمہ ہو جائے گا۔ یہ نعرہ بہت سے مسلمانوں کو اپنی طرف کھینچ رہا تھا جس سے کٹر دینیاتی علما اور حکومت دونوں کو پریشانی تھی۔ دوسری طرف پڑھے لکھے اور "آزاد خیال" لوگ فلسفہ کی طرف مائل ہو رہے تھے ان کے لیے فلسفہ اور اس کی مختلف شاخوں طبعیات، ریاضیات، طب، فلکیات اور مابعد الطبعیات۔ میں دلچسپی کشش تھی جو آج کل سائنس میں ہے۔

بغداد کے ماحول میں رہ کر انھوں نے دیکھا کہ علما دنیاوی شان و شوکت میں پھنس کر فرقوں کے باہمی جھگڑوں میں اپنی قوت ضائع کر رہے ہیں۔ لیکن مذہب کے متعلق اٹھائے جانے والے سوالات اور شکوک و شبہات کا تسلی بخش جواب دینا ان کے بس میں نہیں ہوتا۔ دینی اصولوں کو صحیح طور پر پیش کرنے کے بجائے، مروجہ عقائد کو، چاہے وہ صحیح ہوں یا غلط، تاویل کر کے جائز ٹھہرانا ہی اپنا کارنامہ سمجھتے ہیں۔ فلسفہ سے وہ عام طور پر یا تو دور رہتے ہیں یا بلا سوچے سمجھے اس کی، مذمت کرتے ہیں۔ اگر فلسفہ کی تردید میں کبھی کچھ لکھتے بھی ہیں تو اس میں "غلطیوں اور تضاد سے بھرپور، الجھے ہوئے فقروں کے علاوہ کچھ بھی نہیں ملتا جس سے کسی کی بھی تشفی نہیں ہو سکتی" لہٰذا غزالی نے اسمٰعیلیوں کے عقائد کی کاٹ کرنے کے لیے "میزان العدل" اور دوسری کتابیں تصنیف کیں جن میں دین سے برگشتگی کے اسباب اور ان کے حل بتائے۔ ساتھ ہی ساتھ انھوں نے فلسفہ کا بھی گہرائی سے مطالعہ کیا۔ ۱۰۹۴ء میں "مقاصد الفلاسفہ" تصنیف کی جس میں اسلامی فلسفیوں۔ خصوصاً الفارابی اور ابو علی سینا۔ کے نظریات کی تشریح کی گئی ہے۔ سال بھر بعد، ان نظریات کو غلط ثابت کرنے کے لیے انھوں نے "تہافتہ الفلاسفہ (یعنی فلسفیوں کے بے ربطی) لکھی جس سے خود غزالی کے فلسفہ کا پتہ چلتا ہے۔ بغداد میں وہ کل چار برس رہے لیکن اس عرصہ میں اپنے مطالعہ اور مشاہدہ سے اس نتیجہ پر پہنچ گئے کہ کسی بھی

علم۔ فقہ، عام عقائد یا فلسفہ۔ پر بھروسہ نہیں کیا جا سکتا۔ انسانی ذہن کو سکون صرف "جذب" ہی سے مل سکتا ہے لیکن "جذب" آدمی کی کوشش سے حاصل نہیں ہوتا۔ یہ تو "خدا کی دین" ہے۔

فلسفہ کی جانب امام غزالی کا رویہ خالص منفی نہیں تھا۔ وہ یہ کہتے تھے کہ اگر اسلامی فلسفیوں نے شرع کے خلاف بہت سی باتیں کہہ دی ہیں۔ تو اس کے یہ معنی نہیں کہ فلسفہ سرے ہی سے غلط ہے۔ سمجھدار آدمی کے لیے۔ کسی بات کے صحیح یا غلط ہونے کی کسوٹی یہ نہیں کہ اس کا پیش کرنے والا کون ہے۔ طبعیات (جس میں طب اور جغرافیہ بھی شامل ہیں)، نہ شرع کے موافق ہے نہ مخالف اس کی بنیاد کچھ مضبوط اصولوں پر ہے۔ جاہل مسلمان ان کی مخالفت کرکے اسلام ہی کو نقصان پہنچاتے ہیں۔ ریاضیات کو امام غزالی ضرور شبہہ کی نگاہ سے دیکھتے تھے، کیونکہ ریاضیات اور مذہب میں دور کا لگاؤ یا ٹکراؤ نہ ہونے کے باوجود ریاضیات کا طالب علم مذہب سے بے نیاز ہو جاتا ہے، اسے اپنے اصول اور ثبوت کے طریقے بہت حسین معلوم ہوتے ہیں اور یہ گھمنڈ ہو جاتا ہے کہ اس کا علم تمام علوم سے بہتر ہے۔ لہٰذا لوگوں کو ریاضیات میں بہت گہرائی کے اندر جانے سے روکنا چاہیے۔ لیکن انھیں منطق۔ خصوصاً ارسطو کے طرز استدلال۔ میں کوئی بات قابل اعتراض نظر نہیں آتی کیونکہ اس علم کی "بنیاد ان تصورات پر ہے جو یقین اور اسی سے نکلنے والی تعریفات سے پیدا ہوتے ہیں۔ یہ علم فلسفیوں اور اہل دین، دونوں کے لیے برابر مفید ہے، فرق صرف یہ ہے کہ فلسفی کو اپنی دلیل کے لیے جن مفروضات اور شرائط کی ضرورت پڑتی ہے انھیں صاف طور پر متعین کیا جا سکتا ہے لیکن دین کے مسئلوں پر غور کرنے میں تمام مفروضات اور شرائط کا ٹھیک ٹھیک متعین کر دینا ممکن نہیں ہے۔ اسی مقصد سے انھوں نے "المحک المندق المنطق" تصنیف کی تاکہ دینیاتی علما منطق کے اصولوں کو سمجھ کر اپنے مخالفین کا جواب منطقی بنیاد پر دے سکیں۔

امام غزالی دراصل مابعد الطبعیات کی وجہ سے فلسفہ کے مخالف ہیں۔ فلسفی تو مابعد الطبعیات کی بنیاد پر عالم کی حقیقت کو سمجھنا چاہتے ہیں۔

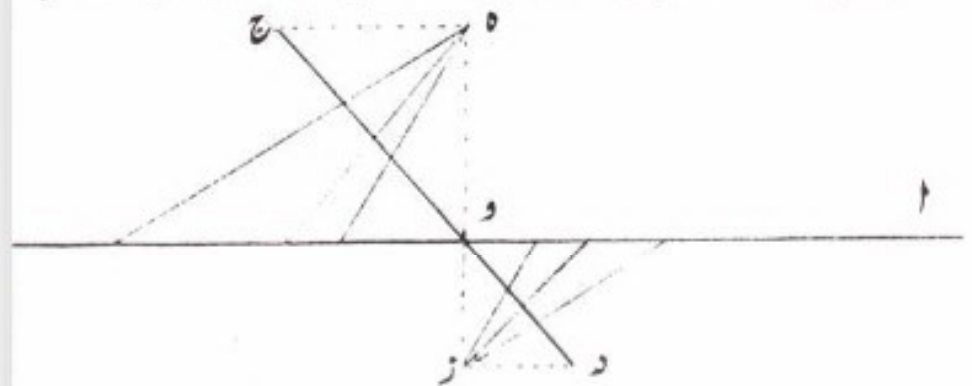
لیکن غزالی کا خیال ہے کہ ان مسئلوں میں عقل کا استعمال کافی نہیں ہے۔
تہافتہ الفلاسفہ میں جو دلیلیں دی گئی ہیں ان کا نچوڑ یہ ہے کہ فلسفیوں نے
اپنی تصنیفات میں جو دعوے کیے انھیں عقل کی بنیاد پر ثابت نہیں کر پائے
حقیقت تو یہ ہے کہ عقل سے ثابت ہی نہیں کیا جا سکتا کہ (۱) عالم کا بنانے
والا کوئی ہے (۲) دو خداؤں کا ہونا ناممکن ہے (۳) خدا مجسّم نہیں ہے۔
(۴) وہ خود کو جانتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ اس سلسلہ میں تشریح یہ ہے کہ
اگر کسی درخت یا مکان کی پرچھائیں کو دیکھیں تو ایسا لگتا ہے کہ وہ ٹھہری
ہوئی ہے لیکن تجربہ اور مشاہدہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بہت آہستہ
آہستہ کھسکتی ہے۔ اسی طرح ستارہ دیکھنے میں ایک سونے کا ٹکڑا
لگتا ہے حالانکہ فلکیات کے حساب سے وہ زمین سے بھی بڑا ہے۔ یہ
سب خیالات جو "حواس کی بنیاد پر یقین پیدا کرتے ہیں بعد میں "عقل
کا فیصلہ" انھیں کاٹ دیتا ہے۔ لہٰذا اس امر کی کیا گارنٹی ہے کہ جس بات
کو عقل کی بنیاد پر صحیح سمجھا جائے وہ حواس سے پیدا ہونے والے یقین
کے مقابلہ میں زیادہ اعتبار کے قابل ہے۔ غالباً عقل کے اوپر بھی
کوئی "انصاف کرنے والا" ضرور ہے جو عقل کو بھٹکنے پر اسی طرح سزا
دے گا جس طرح "عقل" نے "حواس" کو سزا دی تھی۔ اگر یہ فیصلہ کرنے
والا نگاہ کے سامنے نہیں ہے تو اس کے معنی یہ نہیں کہ اس
کا وجود ہی نہیں۔

فلسفیوں اور امام غزالی کے درمیان سب سے بڑا اختلافات اس
مسئلہ پر تھا کہ عالم کب سے ہے؟ فلاسفہ کہتے تھے کہ عالم ازلی۔ ابدی ہے
اور غزالی اسلامی عقیدہ کے مطابق مانتے تھے کہ اللہ اور اس کی صفات
کے علاوہ کوئی شے ازلی۔ ابدی نہیں ہے۔ بقیہ جو کچھ بھی ہے اسے اللہ
ہی نے پیدا کیا ہے۔ تہافتہ الفلاسفہ میں وہ کہتے ہیں کہ آدمیوں کے دو
گروہ ہیں (۱) اہل حق، جو یہ مانتے ہیں کہ عالم وجود میں آیا اور جو چیز وجود
میں آئی اس کے لیے "وجود میں لانے والا" ضروری ہے۔ اس گروہ کی

معقولیت اسی سے ثابت ہوتی ہے کہ اس کا ایک خالق پر ایمان ہے۔ (۲)
دھریہ، جو یہ مانتے ہیں کہ عالم سدا سے اسی طرح منظم ہے اور ہمیشہ منظم
رہے گا، اسے کسی پیدا کرنے والے کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔ لیکن مسلم فلسفیوں
کی تھیوری میں عجیب تضاد ہے کہ ایک طرف تو وہ عالم کو ازلی۔ ابدی مانتے
ہیں۔ اور دوسری طرف ایک خالق کو اس کے ساتھ چھوڑ دینا بھی ضروری
سمجھتے ہیں۔ ابو علی سینا نے ممتنع، ممکن اور واجب کے فرق کو اتنی اہمیت
دے کر "واجب الوجود" کا وجود ثابت کرنے کی کوشش کی ہے لیکن حقیقت
میں یہ محض "ذہنی مفروضہ" اور دماغ کی اپج ہے۔ کوئی ضروری نہیں کہ ایسی
ہستی جس کے اندر یہ صفات ہوں، موجود ہی ہو۔

عالم ہمیشہ سے نہیں ہے، اس کا ثبوت غزالی کے خیال میں ریاضیات
سے بھی ملتا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر ہم عالم کو دائمی مان لیں تو یہ بھی
ماننا پڑے گا کہ ہر آسمان کی گردش کی تعداد "لامتناہی" (انفنٹ یا انفائنائٹ)
ہے۔ لیکن فلک الافلاک کے ایک چکر میں زحل کا آسمان بارہ ہزار، سورج کا
آسمان چھتیس ہزار اور چاند کا آسمان چار لاکھ بتیس ہزار چکر پورے کر
لیتا ہے۔ لہٰذا یہ "لامتناہی عدد" خود اپنا ہی بارہ ہزار گنا، چھتیس ہزار گنا،
اور چار لاکھ بتیس ہزار گنا ہے۔ ظاہر ہے کہ کوئی عدد بھی اپنے "ایک گنا"
سے مختلف یا اپنے سے چھوٹا بڑا نہیں ہو سکتا۔ اس سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ
"لامتناہی عدد" قسم کی کوئی شے نہیں ہوتی۔ لہٰذا نہ آسمانوں کی گردش لامتناہی
ہے اور نہ عالم دائمی ہے۔ یہ "ریاضیاتی دلیل" نئی نہیں ہے۔ چھٹویں صدی کے
ایک عیسائی مبلغ فلوپونس کا، جنھوں نے مصر کے "کافر علما" کا مقابلہ کرنے
اور عام عیسائیوں کو "سچا عیسائی" بنانے کے لیے "جماعتِ مسیحی" قائم
کی تھی، مقولہ تھا کہ "لازماں کو زماں کی بنیاد پر سمجھنا ہی غلطیوں کی طرف
لے جاتا ہے۔" غزالی نے، بقول وان دی برہ، صرف ایک مثال اس میں
جوڑ دی ہے۔ اس دلیل کو ریاضیات کے مطابق تو درست نہیں کہہ سکتے
لیکن مسلمانوں اور عیسائیوں کے دینیاتی حلقے کافی عرصہ تک خدا کی لازلیت

اور عالم کی زمان میں تخلیق ثابت کرنے کے لیے اس کا استعمال کرتے رہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ "لامتناہی" کا مسئلہ بہت ٹیڑھا ہے۔ خود ریاضی دانوں میں اس سوال پر کافی الجھاؤ ہے۔ یونانی ریاضی داں اور فلسفی اس کی کوئی واضح تعریف نہیں دے سکے۔ عام طور پر مانا جاتا ہے کہ بارھویں صدی میں ہندوستانی ریاضی داں بھاسکر آچاریہ (۱۱۱۴-۱۱۸۵ء) نے پہلی بار حساب کے ابتدائی عمل (جوڑ۔ باقی۔ ضرب۔ تقسیم) کی بنیاد پر "لامتناہی" کے معنی بتانے پر کوشش کی لیکن اس میں انھیں بھی دینیاتی اور مابعدالطبیعیاتی دلیل کا سہارا لینا پڑا۔ اپنی تصنیف "ویج گنت" میں جبر و مقابلہ (الجبرا) کے اصول پیش کرتے ہوئے انھوں نے بتایا کہ "اگر کسی عدد کو صفر سے تقسیم دیں تو حاصل تقسیم کو "اننت راشی" (لامتناہی رقم) کہتے ہیں۔ اس میں چاہے جتنا بھی جوڑیں یا گھٹائیں کوئی فرق نہیں پڑتا کیونکہ انادی۔ اننت (ازلی۔ابدی) برہما میں کوئی بھی تبدیلی نہیں ہو سکتی۔ بعد کے زمانے میں مختلف تشریحیں اور تعریفیں پیش کی گئیں لیکن کوئی ایسا اصول نہیں نکل سکا جو سب کے لیے قابل قبول ہوتا۔ آج کل تو ریاضی دانوں میں، جورج کینٹور (۱۸۴۵-۱۹۱۸ء) کی تھیوری ہی زیادہ رائج ہے جس مطابق سیدھی لکیر

شکل نمبر ۱۴

محدود اور لامحدود لائنوں میں "برابر" درجہ کی لامتناہیت

میں، چاہے وہ محدود ہو یا لامحدود، "برابر درجہ کی لامتناہیت" ہوتی ہے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ فرض کیا "اب" کوئی سیدھی لکیر ہے جو دونوں طرف بڑھائی جاتی ہے اور کہیں ختم نہیں ہوتی۔ ایک محدود لکیر "ج د" اس کو صرف ایک نقطے "ج" اور "د" سے گزرنے والے "اب" کے متوازی خطوط کو بالترتیب "ہ" اور "ز" پر کاٹتا ہے۔ اس طور پر "ہ" یا "ز" سے نکلنے والی جو سطر بھی "ج د" کو ایک نقطہ پر کاٹتی ہے۔ "اب" کو بھی ایک ہی نقطہ پر کاٹے گی۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ "ج د" کے ہر نقطہ کی مطابقت میں ایک نقطہ "اب" پر ملتا ہے اور اسی طرح "اب" کے ہر نقطہ کی مطابقت میں ایک نقطہ "ج د" پر ملے گا۔ نچوڑ یہ نکلا کہ جتنے نقطے "محدود" سطر "ج د" میں ہیں اتنے ہی نقطے "لامتناہی" لائن "اب" میں بھی ہیں۔ نہ کم نہ زیادہ۔ اس کے علاوہ "ج د" پر نقطہ سرے سے جتنا قریب ہوگا اس کی مطابقت کا نقطہ "اب" میں "و" سے اتنا ہی زیادہ دور ہوتا جائے گا یہاں تک کہ "ج" یا "د" کی مطابقت والے نقطے "و" سے لامتناہی دوری پر ہوں گے۔ اصطلاحی لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ دونوں سطروں کے نقطوں میں فرداً۔فرداً یا ۱-۱ مطابقت ہے۔ چونکہ نقطوں کی تعداد لامتناہی ہے، دونوں سطروں کی "لامتناہیت" کے درجہ کو بھی برابر کہنا ہوگا اور اسی معنی محدود اور لامتناہی سطروں کو "مساوی" یا برابر کہہ سکتے ہیں۔ لمبائی میں تو لامتناہی سطر محدود سطر سے "بے انتہا گنا" بڑی ہے لیکن لامتناہیت کی تھیوری کے مطابق دونوں برابر ہیں۔ لامتناہی کے متعلق اگر یہ اصول گیارھویں صدی تک مرتب ہو چکے ہوتے تو غالباً امام غزالی اپنے نظریہ کے ثبوت میں "ریاضیاتی دلیل" پیش نہ کرتے۔ لیکن یہ تو اس زمانہ میں بھی معلوم تھا کہ صفر کو کسی عدد سے بھی ضرب دینے پر حاصل ضرب صفر ہی ہوتا ہے۔ یعنی صفر اپنا ہی "بارہ ہزار گنا"، "چھتیس ہزار گنا" اور "چار لاکھ بتیس ہزار گنا" ہے۔ اس بنیاد پر تو یہ نتیجہ نکالا جا سکتا تھا کہ اہر آسمان کی گردش کی

تعداد صفر ہے۔ لیکن یہ بات روزمرہ کے تجربہ اور مشاہدہ کے خلاف ہوتی کیونکہ موسم کی تبدیلی اور اجالے۔ اندھیرے پاکھ کی وجہ سے کم از کم سورج اور چاند کی گردش سے انکار نہیں کیا جا سکتا تھا۔

امام غزالی کی نظریہ کی اصل بنیاد یہ ہے کہ اللہ قادر مطلق ہے اور اس نے کسی نہ کسی مخصوص وقت میں دنیا بنائی اور اس طرح زماں بھی "بالواسطہ" پیدا ہوا۔ زماں اور عالم دونوں ساتھ ساتھ ضرور ہیں لیکن "عالم خارجی" ہے اور زماں محض "اضافی"۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ پہلے عالم کے "بغیر" موجود تھا اور بعد میں وہ اور اس کے "ساتھ" عالم، دونوں موجود تھے۔ دوسرے لفظوں میں کہہ سکتے ہیں کہ پہلے اللہ کی ماہیت کا "وجود" تھا اور عالم کی ماہیت کا "عدم"۔ بعد میں دونوں ماہیتوں کا "وجود" تھا۔ اس سلسلہ میں "تقدم" یا "پہلے ہونا" صرف یہ ظاہر کرتا ہے کہ اللہ کی ماہیت "واحد الاحد" (ایک اکیلی) ہے۔ اس تشریح میں دو الفاظ خاص طور پر اہم ہیں (۱) ایک ہستی کی ماہیت کا "وجود" اور (۲) ایک ہستی کی ماہیت کا "عدم"۔ حقیقت میں تو ان دونوں ماہیتوں کے علاوہ کسی اور ماہیت کا وجود فرض کرنے کی ضرورت نہیں ہے لیکن انسانی دماغ یہ سمجھتا ہے کہ دونوں ماہیتوں کو ملانے کے لیے ایک تیسری ماہیت کا ہونا لازمی ہے۔ ذہن انسانی سے پیدا ہونے والی یہ "لازمی اضافت" زماں ہے۔

اس داخلی اضافت کے ثبوت میں امام غزالی یہ کہتے ہیں کہ اگر ہم فرض کریں کہ مستقبل میں دنیا ختم ہو جائے گی اور اس کے بعد دوسری بار اس کا وجود ہوگا تو ہم یہ کہہ سکیں گے کہ، اللہ عالم کے بغیر تھا۔ یہ بات چاہے وجود سے "پہلے" کے عدم کے بارے میں کہی جائے چاہے وجود کے "بعد آنے والے دوسرے عدم سے متعلق ہو، دونوں صورتوں میں درست ہوگی۔ اس مثال سے ثابت ہوتا ہے کہ مستقبل میں پیش آنے والا واقعہ ماضی ہو جاتا ہے اور جو ماضی ہے وہ کبھی مستقبل ضرور رہا ہوگا۔" یہ "عبارت"

"بقول سائنٹ دان دن برہ" الجھی ہوئی ہے۔ لیکن غزالی کے کہنے کا مطلب یہ ہے مستقبل اور ماضی ہمارے لیے اضافی ہیں۔ انھیں کہنا چاہیے تھا کہ "حال کے اس آن میں مستقبل اور ماضی ہمارے لیے اضافی ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ انسانی دماغ جب بھی کسی چیز کی ابتدا کے بارے میں سوچتا ہے تو اسے ہمیشہ یہ خیال آتا ہے کہ اس چیز سے "پہلے" کوئی نہ کوئی چیز ضرور رہی ہوگی۔ ہمارے دماغ میں یہ صلاحیت ہی نہیں کہ اس کے بغیر سوچ سکے۔ اسی "پہلے" کو جس سے انسانی دماغ چھٹکارا نہیں پا سکتا بنیاد مان کر "زماں" کو ایک واقعی موجود ہستی مان لیا جاتا ہے۔ اپنی اس تشریح سے امام غزالی یہ نتیجہ نہیں نکالتے کہ زماں کا وجود نہیں ہے حالانکہ زیادہ تر یونانی فلسفی "داخلی وجود" اور "ناموجودگی" میں فرق نہیں کرتے تھے۔ وہ صرف یہ کہتے ہیں کہ زماں ہمیشہ سے نہیں ہے۔ اس کا وجود "اضافت محض" کی حیثیت سے تبھی سے ہے جب کہ عالم کی تخلیق ہوئی۔ زماں ہی کے وسیلے سے واقعات کے درمیان "پہلے" اور "بعد" کا تعلق قائم کیا جا سکتا ہے اور حرکت کا اندازہ ہوتا ہے۔

مکان کے متعلق امام غزالی کا نظریہ ان کی زمانی تھیوری سے ملتا ہے۔ تہافۃ الفلاسفہ میں وہ کہتے ہیں کہ زماں و مکاں کی نوعیت میں کوئی بنیادی فرق نہیں ہے۔ زمانی وسعت تو "پہلے" اور "بعد" کی اضافت سے سمجھ میں آتی ہے اور مکانی وسعت کو "اوپر" اور "نیچے" یا "داہنے" اور "بائیں" کی اضافت سے سمجھ سکتے ہیں۔ جس طرح انسانی دماغ یہ ماننے کو تیار نہیں ہوتا کہ "زماں کی تخلیق" سے "پہلے" وقت قسم کی کوئی چیز نہیں تھی اسی طرح وہ یہ بھی نہیں مان سکتا کہ حدود عالم کے پرے "مکان قسم کی کوئی چیز" نہیں ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ کوئی بھی جسم ہو، اس کے باہر کوئی نہ کوئی جسم ضرور ہوتا ہے، یہ جسم چاہے ہوا ہی کیوں نہ ہو۔ لیکن یونانی فلسفی اور مسلم فلاسفہ مانتے تھے کہ یہ "تصوّر کا دھوکا" ہے۔ وسعت تو جسم کی خصوصیات میں شامل ہے۔ اگر عالم کے باہر کوئی جسم ہوتا تو اسے بھی عالم کا جزو

ماننا پڑتا۔ اگر یہ کہا جائے کہ دنیا کے آگے خالی ہی خالی ہے تو یہ بات کیسے مانی جا سکتی ہے کیونکہ خالی تو "ناموجود" ہے اور "ناموجود" کو "موجود" نہیں کہہ سکتے۔ اس طور پر فلسفیوں کے مطابق نو آسمانوں کے آگے نہ "خلا" ہے نہ "ملا" دوسری طرف قرآن میں بھی عالم کو محدود مانا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ "عرش" و "کرسی" و "سدرہ المنتہیٰ" کے آگے صرف "اللہ کا نام" ہے۔ لہٰذا امام غزالی بھی مانتے ہیں کہ حدود عالم کے پرے "مکان" قسم کی کوئی چیز نہیں ہے اور یہ دلیل دیتے ہیں کہ اگر فلاسفہ مکان کو محدود مان سکتے ہیں تو اسی بنیاد پر زماں کو محدود کیوں نہیں مانتے۔ اس طور پر امام غزالی کے، خیال میں یہ عقیدہ ثابت ہو جاتا ہے کہ عالم اور زماں کی تخلیق ہوئی۔

اس سلسلہ میں ایک سوال یہ اٹھتا تھا کہ اگر دنیا کسی مخصوص وقت میں بنائی گئی تو اس کے بنانے سے پہلے اللہ "کہاں" تھا؟ امام غزالی اس سوال ہی کو مہمل سمجھتے ہیں کیونکہ ان کے خیال میں "مکان تخلیق شدہ جسموں کے درمیان اضافت محض ہے"۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ مکان کی بھی تخلیق "بالواسط" ہوئی۔ اللہ نے عالم کو خلق کیا تو اسی کے ساتھ ساتھ دو بالواسط اضافتیں۔ زماں و مکان۔ بھی پیدا ہو گئیں۔ ایک دوسرا مسئلہ یہ تھا کہ تخلیق کرنے سے پہلے بھی تو اللہ کے اندر یہ قدرت رہی ہو گی کہ وہ دنیا بنا دیتا۔ لیکن اس نے اُس "مخصوص وقت" سے پہلے دنیا نہیں بنائی۔ یہ "غیر فاعلی" یا کام نہ کرنے کا دوران لامتناہی ہے یا لامتناہی؟ لامتناہی تو ہو نہیں سکتا کیونکہ امام غزالی کے مطابق لامتناہی زماں یا دوران کا وجود ہی نہیں ہے۔ اگر متناہی ہے تو فرض کیا کہ یہ دوران "پ" شمسی سال ہے اور عالم کو بنے ہوئے "ب" برس گزرے تو اللہ کی عمر صرف "پ + ب" سال ہو گی یعنی وہ خود "متناہی" ہو جاتا ہے لیکن یہ بات اسلامی عقائد کے بالکل خلاف ہے۔ اس مشکل سے باہر نکلنے کے لیے امام غزالی یہ حل پیش کرتے ہیں کہ تخلیق کا کام "اسبابی" ہے، زماں و مکاں سے

اس کا تعلق نہیں ہے۔ عالم اپنے زماں اور اپنے مکاں میں اپنی خصوصیات ساتھ "مشیت الٰہی" کی وجہ سے قائم ہوا اور قائم ہے۔ ہر شے کا وجود و عدم دو چیزوں پر منحصر ہے (۱) اللہ کا ارادہ اور (۲) اللہ کی قدرت۔ عالم کا وجود "نہ چاہے جانے" کے بعد "چاہنے پر" عمل میں آیا۔ وہ جس شکل میں نمایاں ہوا وہی اس کی شکل تھی یا ہو سکتی تھی، نہ اس سے بڑی نہ چھوٹی۔ لہٰذا ارادہ نے "قدرت" سے عملی صورت اختیار کر لی۔ تمام اشیا خواہ وہ "جوہر" ہوں خواہ "اعراض" اللہ تعالیٰ کی قدرت سے ہی معرض وجود میں آتے ہیں۔ اس کی قدرت زماں و مکاں کی پابند نہیں۔

اس تشریح اور نظریہ سے یہ نتیجہ نکلنا لازمی تھا کہ تخلیق ہی نہیں بلکہ جو بھی واقعات رونما ہوتے ہیں اللہ کی مرضی سے ہوتے ہیں، باہری اسباب کا اس میں کوئی دخل نہیں ہوتا۔ لہٰذا "اسباب کا اصول ماننے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ جیسے ہم "علت" اور "معلول" سمجھتے ہیں، ان کے درمیان کسی قسم کا تعلق لازمی نہیں ہے۔ مثلاً دیکھنے میں تو آگ سے ملنے پر روئی جلنے لگتی ہے لیکن اس مشاہدہ سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ جلنا دونوں کے ملنے "پر" ہوتا ہے، یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ملنے "کی وجہ" سے ہوتا ہے یا روئی کے جلنے کا یہی واحد ممکن سبب ہے۔ آگ تو بیجان ہے وہ کیسے کوئی عمل کر سکتی ہے یا کسی بات کا سبب بن سکتی ہے۔ اصل فاعل یا عمل کرنے والا اللہ ہے جو یا تو خود عمل کرتا ہے یا کسی "فرشتہ" کے ذریعہ سے۔ مفروضہ سبب اور انجام میں جو تعلق ظاہر ہوتا ہے وہ محض اس وجہ سے کہ اللہ ان کو برابر ملاتا رہتا ہے۔ ممکن ہے کہ خدا آگ سے روئی کو کبھی جلوائے اور کبھی نہ جلوائے۔ وہ جو چاہتا ہے اور جس ترتیب سے چاہتا ہے کر لیتا ہے کیونکہ نہ وہ اسبابیت کا پابند ہے نہ ترتیب کا۔ پیغمبروں نے معجزے دکھلا کر اس کا ثبوت دے دیا ہے۔ مثلاً آگ نے ابراہیمؑ پر کوئی اثر نہیں کیا حالانکہ آگ سے ملنے پر انھیں جل جانا چاہیے تھا۔

امام غزالی "تعقلات" کی تھیوری کو بھی صحیح نہیں سمجھتے۔ ابو علی سینا

کے اس اصول کے مطابق عالم کی کسی شے کو جس کا وجود "ممکن" ہو، صفحۂ ہستی پر لانے کے عمل میں عقول متفارقہ (دس عقلوں) کی بڑی اہمیت ہے ہر "عقل" اپنے بعد والی "عقل" پر اثر ڈالتی ہے اور آخر میں دسویں عقل (عقل کارکنندہ) اس شے کو مناسب صورت عطا کر دیتی ہے۔ اس پورے عمل میں "واجب الوجود" یا "باری" کا دخل صرف اتنا ہے کہ وہ عقل اول کو گرم عمل کر دیتا ہے۔ اس میں ارادہ یا اختیار کا سوال نہیں اٹھتا۔ اس کے برخلاف چونکہ امام غزالی کا عقیدہ ہے کہ اللہ خود مختار ہے اور ہر شے اس کے ارادہ سے ہی پیدا ہو جاتی ہے، تخلیق کے عمل میں وہ "عقلوں" کے وسیلے کو غیر ضروری سمجھتے ہیں۔ "کیمیائے سعادت" میں اپنے نظریہ کو تفصیل سے بتاتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ "فرض کرو کوئی آدمی اللہ کا نام لکھنا چاہتا ہے۔ سب سے پہلے اس کے دل میں خواہش پیدا ہوتی ہے۔ پھر نفس کے ذریعہ سے یہ خواہش دماغ تک پہنچا دی جاتی ہے۔ اس کے بعد دماغ کے کونوں میں لفظ "اللہ" کی شکل بنتی ہے۔ وہاں سے وہ شکل شریانوں سے ہوتی ہوئی سفر کرتی ہے جس سے انگلیاں حرکت میں آتی ہیں اور اس طرح کاغذ پر "اللہ کا نام" ٹھیک اسی طرح لکھ جاتا ہے جس طرح لکھنے والے کے دماغ میں پیدا ہوا تھا۔ اسی طور پر جب اللہ کوئی شے پیدا کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو وہ شے ایک روحانی سطح پر ظاہر ہوتی ہے جیسے قرآن میں "عرش" بتایا گیا ہے۔ اس کے بعد ایک روحانی لہر کے ذریعہ سے وہ ایک نچلی سطح یعنی "کرسی" تک پہنچ جاتی ہے۔ تب اس کی شکل "لوح محفوظ" پر ظاہر ہوتی ہے۔ وہاں سے کچھ "قوتوں" کی (جنھیں فرشتہ کہتے ہیں۔) وساطت سے وہ واقعیت اختیار کر لیتی ہے اور زمین پر نباتات، حیوانات وغیرہ کی شکل میں عیاں ہوتی ہے اور اللہ کے ارادہ اور خیال کو اسی طرح ظاہر کرتی ہے جس طرح لکھے ہوئے حروف لکھنے والے کے دل میں پیدا ہونے والی خواہش اور دماغ میں بننے والی شکل کو ظاہر کرتے ہیں۔"

اس مثال سے امام غزالی کا نظریہ ثابت نہیں ہوتا لیکن امام غزالی

خود مانتے ہیں کہ اس طرح کے مسئلے منطق، دلیل یا علم کی بنیاد پر سمجھ میں نہیں آسکتے۔ وہ کہتے ہیں کہ "علم کے بہت سے درجے ہوتے ہیں۔ مثلاً خالص طبعیات کے جاننے والے کی حیثیت اس چیونٹی کی ہے جو کاغذ پر رینگتی ہے اور اس پر پھیلے ہوئے کالے حروف کو دیکھ کر یہ سمجھتی ہے کہ "قلم" ہی ان کا "سبب" ہے۔ فلکیات کا ماہر اور نجومی اس چیونٹی کی طرح ہے جس کی نگاہ میں اتنی وسعت ہے کہ اسے قلم چلاتی ہوئی انگلیاں بھی دکھائی پڑ جاتی ہیں۔ اپنے علم سے وہ جانتا ہے تمام عناصر ستاروں کے بس میں ہیں لیکن یہ نہیں جانتا کہ ستارے خود فرشتوں کے اختیار میں ہیں۔ لہٰذا ہر "عالم" کو ایک ہی قسم کا احساس نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ جب لوگ کسی "انجام" کا "سبب" تلاش کرنے لگتے ہیں تو ان میں لازمی طور پر اختلافات پیدا ہو جاتے ہیں۔ جن لوگوں کی آنکھیں مظاہرات کی دنیا کے باہر نہیں دیکھ سکتیں ان کی مثال اس آدمی کی ہے جو سب سے ادنیٰ درجہ کے نوکر کو بادشاہ سمجھ بیٹھتا ہے۔ مظاہرات کے قوانین تو ایک ہی ہوں گے ورنہ "علم" قسم کی کوئی چیز نہیں ہو سکتی تھی لیکن غلام کو آقا سمجھ بیٹھنا بہت بھاری غلطی ہے۔" اس مثال سے پتہ چلتا ہے کہ امام غزالی "علمیت" کے خلاف نہیں ہیں۔ ان کے خیال میں "اسبابیت" سے صرف ادھورا جواب ملتا ہے اور اسی وجہ سے وہ سائنس، فلسفہ اور دلیل کو دینیات کے مقابلہ میں گھٹیا سمجھتے ہیں اور صوفی کے "ذوق" کو عالم کی "عقلی معلومات" سے لاکھ درجہ افضل مانتے ہیں۔

العلم ان تعلم الطاعة والعبادة ما هي اعلم ان الطاعة والعبادة متابعة الشارع
في الاوامر والنواهي بالقول والفعل يعني كل ما تقول وتفعل وتترك قولا وفعلا يكون باقتداء
الشارع كما لو صمت يوم العيد وايام التشريق تكون عاصيا او صليت في ثوب مغصوب
وان كانت صورة عبادة تاثم ايها الولد فينبغي لك قولك وفعلك موافقا للشرع
اذ العلم والعمل بلا اقتداء الشارع ضلالة وينبغي لك ان لا تغتر بشطح وطامات الصوفية
لان سلوك هذا الطريق يكون بالمجاهدة وقطع شهوة النفس وقتل هواها بسيف الرياضة
لا بالطامات والترهات واعلم ان اللسان المطلق والقلب المطبق المملو بالغفلة
والشهوة علامة الشقاوة حتى لا تقتل النفس بصدق المجاهدة لن يحيى قلبك بانوار المعرفة
واعلم ان بعض مسائلك التي سالتني عنها لا يستقيم جوابها بالكتابة والقول ان تبلغ تلك
الحالة تعرف ما هي والا فعلمها من المستحيلات لانها ذوقية وكل ما يكون ذوقيا لا يستقيم وصفه
بالقول كحلاوة الحلو ومرارة المر لا يعرف الا بالذوق كما حكي ان عنينا كتب الى صاحب
ان عرفني لذة المجامعة كيف تكون فكتب في جوابه يا فلان اني كنت حسبتك عنينا
فقط فالآن عرفت انك عنين واحمق ان هذه اللذة ذوقية ان تصل اليها تعرف والا
لا يستقيم وصفها بالقول والكتابة ايها الولد بعض مسائلك من هذا القبيل واما البعض
الذي يستقيم له الجواب فقد ذكرنا في احياء العلوم وغيره ونذكر ههنا نبذا منه ونشير
اليه فنقول الاول اعتقاد صحيح لا يكون فيه بدعة والثاني توبة نصوح لا ترجع بعدها
الى الزلة والثالث استرضاء الخصوم حتى لا يبقى لاحد عليك حق والرابع
تحصيل علم الشرايع قدر ما تؤدي به اوامره تعالى ثم من العلوم الآخرة ما يكون به النجاة
حكي ان الشبلي رحمه الله خدم اربعمائة استاذ وقد قرات اربعة آلاف حديث

شکل نمبر ۱۵

امام غزالی کی تصنیف "ایہا الولد"، کا ایک صفحہ

ان نظریات کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ امام غزالی پھر اسی مقام پر پہنچ گئے جہاں سے انھوں نے شروع کیا تھا۔ بچپن انھوں نے تصوف کے ماحول میں گزارا تھا اور اشعری دینیات پڑھی تھی۔ بعد میں ہر شے کو شک و شبہ کی نظر سے دیکھتے دیکھتے وہ فلسفہ کی طرف مائل ہوئے لیکن اس عرصہ میں انھوں نے تجسّس کے میدان کا پورا چکر لگایا۔ فلسفہ، منطق اور دوسرے عقلی علوم کو پرکھ کر اس اصول کے قائل ہو گئے کہ حقیقت کے اسرار عقلی سر مغزپنی سے نہیں کھلتے، بلکہ اللہ جیسے "محرم اسرار" کرے وہی قدرت کے بھید کو سمجھ سکتا ہے۔ یوں تو، بقول فضل الرحمٰن، "فلسفہ کے خلاف اس کھلی بغاوت کے باوجود یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ انھوں نے سچ مچ کہاں تک فلسفہ کو ترک کیا کیونکہ انھوں نے بعد میں تصوف کی بنیاد پر جو کچھ لکھا اس میں کم و بیش فلسفہ کی تمام وہ باتیں مان لیں جنھیں وہ اپنی تصنیفات میں پہلے کاٹ چکے تھے۔" اعتقادات میں انھوں نے مان لیا کہ اشعری اصول بالکل درست ہیں اور اس طور پر یہ ماننے لگے کہ قادر مطلق اللہ جوہر اور اعراض کی مسلسل تخلیق کرتا رہتا ہے۔ لیکن ان کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ تصوف اور کٹر مذہب، جو ایک دوسرے کو شبہ کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ ان کی کوششوں سے قریب آئے۔ "تہافتہ الفلاسفہ" لکھ کر انھوں نے جتاوتی دی کہ دین کو فلسفہ سے ملانے اور مذہبی عقائد کو عقلی دلیلوں کی بنیاد پر صحیح ثابت کرنے کی کوشش فضول ہے۔ "احیاء العلوم الدین" میں انھوں نے اسلامی عقائد کا نچوڑ رکھ دیا اور اس تصنیف کے ذریعہ سے اسلام میں تصوف کے لیے جگہ بنوا دی۔ احیاء العلوم کے بارے میں کچھ لوگوں کا تو یہاں تک کہنا ہے کہ اگر اسلام کی تمام کتابیں ضائع ہو جائیں صرف قرآن اور "احیاء العلوم" باقی رہیں تو کسی کو کوئی کمی نہ محسوس ہوگی۔

امام غزالی کی تعلیمات نے یورپ کو بھی بہت متاثر کیا۔ ان کی "میزان العمل"، کا عبرانی زبان میں ترجمہ ہوا اور جیسا کہ فلپ ہتی نے کہا ہے "اسے عبرانی رنگ دے دیا گیا اور قرآن و حدیث کی اسناد کے بدلے

"پرانے عہد نامے" اور "تلمود" کے منقولات جوڑ دیے گئے۔ "تہافۃ الفلاسفہ" کا لاطینی ترجمہ ۱۳۲۸ء میں ہوا۔ ازمنہ وسطیٰ کا شاید ہی کوئی عیسائی مفکر ایسا ہو جس نے اس کا مطالعہ نہ کیا ہو۔ تقریباً تین سو برس تک یورپ میں دینی عقائد کو فلسفہ سے ہم آہنگ کرنے سے متعلق جو بحثیں چلتی رہیں ان میں غزالی کے تصنیفات سے پورا پورا فائدہ اٹھایا گیا۔

بارھویں صدی عیسوی کو اسلامی سائنس کے زوال کے ابتدا کی صدی کہتے ہیں۔ کچھ تو سیاسی حالات اور کچھ عقائد پر اصرار، نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمانوں میں بنیادی مسائل پر غور کرنے سے دلچسپی کم ہوتی گئی اور تصوف و شریعت کے معاملات کی اہمیت بڑھتی گئی۔ امام غزالی کو اس زوال کے لیے ذمہ دار تو نہیں ٹھہرایا جا سکتا لیکن ان کی تصنیفات، خصوصاً "تہافۃ الفلاسفہ" اور "احیاء العلوم" نے مسلم علما کو علوم عقلی سے الگ کرنے میں بڑی مدد دی۔ خود امام غزالی کا شمار دنیا کے عظیم ترین فلسفیوں میں ہوتا ہے۔ لیکن بقول وان دن برہ، "ان کا فلسفہ دل کا فلسفہ ہے۔" ان کا دل اس حقیقت کو قبول کر لیتا ہے جسے ان کی عقل ثابت نہیں کر سکتی کیونکہ ان کا دل وہ جانتا ہے کہ جو ان کی عقل نہیں جان سکتی۔"

مذہبی عقائد سے سبق

دنیا کے قدیم مذاہب کے عقیدوں کی اس تشریح سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ جب بھی کوئی دینی مفکر "تخلیق" یا "معبود" کے مسئلہ پر غور کرنے اٹھتا ہے تو اسے لازمی طور پر "زماں" و "مکاں" کے متعلق سوالوں کا جواب بھی ڈھونڈنا پڑتا ہے اور اسی طرح اگر کوئی مفکر "زماں" و "مکان" کے مسئلوں کا حل تلاش کرنے لگے تو اسے "تخلیق" اور "معبود" کے متعلق بھی اپنی رائے قائم کرنی پڑے گی۔ حل کے راستے بہت سے ہیں اور منزلیں بھی بے شمار ہیں لیکن ان سوالوں سے بچنا ممکن نہیں ہوتا۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ دو مفکر دو الگ الگ راہوں سے چل کر ایک ہی نتیجہ پر پہنچ جائیں۔ مثلاً بودھ فلسفی اور اسلامی متکلمین دونوں مانتے تھے کہ عالم دم بھر میں پیدا ہوتا ہے اور دم بھر میں فنا ہو جاتا ہے۔ کبھی کبھی ایک ہی راہ سے چل کر منزلیں بالکل الگ الگ ہو جاتی ہیں۔ مثلاً اللہ کو قادر مطلق مانتے ہوئے ابو علی سینا نے تو "دس عقلوں" کی تھیوری نکالی اور امام غزالی کا "زماں کو مکان کے ایٹمی ڈھانچہ" پر ایمان اور پختہ ہو گیا۔

ان مسئلوں کا حل آیا "وجدان" سے ملے گا یا "عقلیت" سے؟ یہ سوال آج بھی زیر بحث ہے۔ ایک طرف تو یہودی مذہب، عیسائیت اور اسلام کی الہامی کتابوں کے روپ میں یہ "وجدان" دنیا کی بہت

بڑی آبادی کو تقویت عطا کرتا رہا ہے اور دوسری طرف "عقلیت" ہی کی بنیاد پر سائنس نے تعجب خیز ترقی کی ہے۔ جس سے انسان کی زندگی آسان ہو گئی۔ ہم "وجدان" کو نہ چھوڑ سکتے اور نہ "عقلیت" کو لیکن اگر پرانے گرنتھوں کو میکانکی طریقوں پر بے سوچے سمجھے مان لیا جائے تو بقول رادھا کرشنن "وہ بے جان ہیں"۔ "بد قسمتی سے مذاہب کی رقابت بین الاقوامی یک جہتی کو بڑھنے سے روک رہی ہے۔ اگر ہم یہ مان لیں کہ دنیا کی مقدس کتابیں عظیم روشن ضمیروں کے تجربات کی روداد ہیں جنھوں نے عالم کو اپنی بصیرت اور تخیل کی بنیاد پر اندرونی معنی دینے کی کوشش کی، تو ہم کٹر علاحدگی کا رخ اختیار نہیں کریں گے"

....

زمان و مکان

دوسرا جزو

یونانی نظریات

گاہ مری نگاہ تیز چیر گئی دل وجود
گاہ الجھ کے رہ گئی میرے توہمات میں

اقبال

ابتدائی دور کے یونانی نظریات

زندگی کیا ہے؟ عناصر میں ظہور ترتیب
موت کیا ہے؟ انھیں اجزا کا پریشاں ہونا

چکبست لکھنوی

انجیل مقدس کی آیت ہے "یہودی نشان طلب کرتے ہیں اور یونانی حکمت تلاش کرتے ہیں۔" اس میں کوئی شک نہیں کہ عقلیات سے متعلق کوئی بھی بات ہو اس کی بنیاد عموماً یونان میں تلاش کی جاتی ہے لیکن اس "حکمت" کی تاریخ چھ سو برس قبل مسیح سے زیادہ پرانی نہیں ہے۔ اومیروس (ہومر) کی نظمیں "الیاد" اور "اودیسی" کچھ اور پہلے کی ہیں لیکن اِن نظموں کو "حکمت" میں شامل نہیں کیا جا سکتا۔ یہ پرانی دھرم کتھاؤں اور حکمرانوں کے مروجہ عقائد کا پتہ دینے والی داستانیں ہیں۔ خود یونانی تہذیب کتنی پرانی ہے؟ ٹھیک ٹھیک نہیں کہا جا سکتا۔ انیسویں صدی تک یہ سمجھا جاتا تھا کہ یونانیوں کا پہلا "اولیمپیاد" (کھیل کود کا قومی میلا) ۷۷۶ قبل مسیح میں ہوا۔ اسی سال کو یونانی تہذیب کی ابتدا گنتے تھے۔ لیکن حال کی تحقیق سے پتہ چلتا ہے کہ یہ تہذیب وادیٔ سندھ کے اتنی پرانی تو نہیں ہے پھر بھی تین ہزار برس قبل مسیح تک یونانی تہذیب کی تاریخ مکمل کی جا سکتی ہے۔ در حقیقت دکھن میں قریط کا جزیرہ ایک پھلتی پھولتی تہذیب کا گہوارہ تھا۔ اس کے اثرات اتر میں یونان بھی پہنچے۔ کوئی ڈھائی ہزار برس قبل مسیح میں یہ تہذیب تباہ ہو گئی۔ پھر دو ہزار قبل مسیح میں ایک نسل جسے آریہ کہہ سکتے ہیں۔

موج در موج اٹر سے حملہ کرتی ہوئی قابض ہوتی گئی۔ یہ حملہ آور تہذیب یافتہ نہیں تھے۔
اور اسی طرح اپنے مویشیوں اور بال بچوں کو ساتھ لیے ہوئے یونان کے جزیرہ نما پر
چھاپ بیٹھے جس طرح یورپ کے کچھ دوسرے ملکوں اور ہندوستان اور ایران میں انھوں
نے اپنا مستقل ڈیرہ جما لیا تھا۔

یونان کا اندرونی علاقہ پہاڑی اور بنجر ہے۔ بیچ بیچ میں زرخیز وادیاں بھی ہیں۔
حملہ آوروں نے پہلے اسی خطے میں بستیاں بسائیں۔ لیکن آبادی بڑھنے کے ساتھ ساتھ
زمین کے بٹوارے کا مسئلہ بھی کھڑا ہو گیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ انھیں بحر ایجین کے مشرقی ساحل
اور ایشیائے کوچک کا رخ کرنا پڑا جہاں انھیں مقامی باشندوں اور کچھ پہلے سے
بسے ہوئے ہم نسلوں سے بے شمار لڑائیاں لڑنی پڑیں۔ انھیں آبادکاروں کا ایک
گروہ ایشیائے کوچک کے اٹر پورب اور آس پاس کے جزیروں میں جا بسا۔ کچھ دوسرے
گروہوں نے اور آگے دکھن میں بستیاں قائم کیں۔ یہ سلسلہ تیرہ سو سے ایک ہزار قبل
مسیح تک جاری رہا۔ بعد میں عیسیٰ کی پیدائش سے کوئی سات آٹھ سو سال پہلے
اطالیہ کے مغربی ساحل پر بھی یونانی بستی بسائی گئی۔ تب تک اس قوم یا ملک کا کوئی
مشترک نام بھی نہیں تھا۔ موجودہ ایتھنز سے قریب پچاس کلومیٹر دور اتر کی طرف ایک
چھوٹی سی بستی کے رعایت سے اطالیہ والے ہر نئے بسنے والے کو "گرائی" کہتے تھے۔
"گرائکی" لفظ اسی سے نکلا ہے جو انگریزی میں "گریس" ہو گیا۔ دوسری طرف
جنوبی جزیرہ نما میں ایک چھوٹی سی جگہ تھی "ایلاس"۔ مشرقی ساحل کے رہنے والوں
نے اس نام کو اپنا لیا اور اپنے ملک کو "میگالے ایلاس" (ایلاس عظمیٰ) کہنے لگے۔
آج بھی یونانی اپنے ملک کو "ایلاس" اور خود کو "ایلاتی" کہتے ہیں۔ بعد میں تقریباً
دو سو سال تک مغربی ایشیا اور ایشیائے کوچک کے ساحل پر ان کی بستیاں بستی گئیں۔
یہ ساحل "ایونیہ" کے جزیروں پر مشتمل ہے۔ اسی رعایت سے پورے علاقہ کا نام
عبرانی اور عربی میں "یونان" اور سنسکرت میں "یَوَن" پڑ گیا۔

نظریات کی تاریخ میں ایونیہ کی بڑی اہمیت ہے۔ اس علاقہ کو یونانی حکمت
کی "جنم بھومی" سمجھا جاتا ہے۔ مغربی ایشیائے کوچک کی یہ ساحلی پٹی تقریباً ڈیڑھ
سو کلومیٹر لمبی اور پچاس کلومیٹر چوڑی تھی تین ندیوں مینڈریس، بڑی مینڈریس اور چھوٹی

مینڈریس نے اس خطے کو بہت زرخیز بنا دیا تھا۔ اصلی باشندے تو ایشیائی تھے لیکن
یونانیوں نے یہاں بارہ شہر بسائے اور ان میں چھوٹے چھوٹے "نگر راج" قائم
کر دیے۔ ان شہروں میں ملی توس سب سے اہم تھا جو چھٹویں صدی قبل مسیح میں
بسایا گیا تھا۔ مصر، ایران، اور جنوبی یورپ سے تجارت کے لیے اس شہر کی مرکزی
حیثیت تھی۔ کاروانی اور سمندری راستے وہاں ملتے تھے۔ ملیتوسی تاجروں اور ملاحوں
کو مختلف ملکوں، قوموں، اور مذاہب کے لوگوں اور رسم رواج سے سابقہ پڑتا تھا۔ جس
کے باعث اس شہر کے باشندوں میں وسعت نظر کا پیدا ہو جانا فطری تھا۔ جیسا کہ
سارٹن نے کہا ہے۔ "جب تک لوگ اپنے آبائی گاؤں میں پڑے رہتے ہیں تب تک وہ
اپنے آپ سے بہت سارے سوالات نہیں پوچھتے کیونکہ ہر سوال اس سے پہلے کئی بار
پوچھا جا چکا ہے اور اس کا جواب وہی دیا جا چکا ہے۔ اس کے برخلاف جب مختلف
نسلوں اور روایات والے لوگ ایک جگہ رہنے سہنے لگتے ہیں تو ان میں تیز دماغ والوں
کے ذہن میں یہ بات دیر سویر ضرور آتی ہے کہ مسئلوں کو سمجھنے اور حل کرنے کے ایک سے
زیادہ طریقے ہیں۔ اگر وہ کافی ذہین ہیں تو خود سوچنے لگیں گے کہ آیا ان کے روایتی حل
صحیح ہیں یا نہیں۔ یا وہ امور جن کو انھوں نے کبھی غور طلب نہیں سمجھا اب غور طلب
ہو گئے ہیں۔"

یونانیوں کی کوئی مقدس مذہبی کتاب نہیں تھی۔ اس لیے ایونیہ کے مفکر اپنے
عقائد کا تھوڑی آزادی سے تجزیہ کر سکتے تھے۔ اس کے علاوہ "نگر راج" میں ایک
طرح کی جمہوریت تھی جس کے اوپر کوئی بادشاہ حکمرانی نہیں کرتا تھا۔ مصر میں تو بادشاہ
(فرعون) کو خدا ماننا پڑتا تھا لیکن یہاں کسی کو خدا ماننے کا سوال کیوں اٹھتا۔ پھر
چھٹی صدی کے آخری نصف میں اس علاقہ کی ترقی اپنے عروج کو پہنچ گئی تھی خصوصاً
ملی توس کی زندگی بہت خوش حال تھی جہاں کے شہریوں کا معیار زندگی کافی بلند
تھا۔ "یہ معیار زندگی بقول پروفیسر گتری" انسانی محنت کا پھل تھا۔ اس لیے انھیں
دیوتاؤں کا احسان ماننے کی ضرورت کیسے محسوس ہوتی۔" اس عام سمجھداری اور موڈ
کا نمونہ اس دور کی شاعری میں بھی ملتا ہے۔ مثلاً ملی توس کے ایک شاعر نے کہا
ہے کہ "دیوتا اگر ہیں تو ان میں عقل بھی ہوگی۔ انھیں آدمیوں کے نجی معاملات میں

دخل دینے کی کیا پڑی ہے"۔ دوسری طرف یونانی مفکروں نے دھرم کتھاؤں کو ایک دم طاق پر تو نہیں رکھا لیکن وہ ماننے کو تیار نہیں تھے کہ جو کچھ ہوتا ہے دیوتاؤں کی من مانی سے ہوتا ہے۔ انھوں نے یہ جاننے کی کوشش کی کہ یہ دنیا کیا ہے اور کیسے چلتی ہے؟ چیزیں کیوں نمودار ہوتی ہیں، بڑھتی ہیں، پھر مٹ جاتی ہیں۔ انھوں نے اس سوال کا جواب ڈھونڈنے کی کوشش نہیں کہ "میں کون ہوں" وہ بنیادی شے کیا ہے جس سے یہ عالم بنا ہے؟ اور کون سی طاقتیں ہیں جو اسے ترتیب دیتی ہیں؟ اس طرزِ فکر کا نیا پن یہ تھا کہ جب وہ تعجب کرتے تھے تو اپنے روزمرہ کے تجربوں کی روشنی میں جواب دینے کی کوشش کرتے تھے۔ جیسا کہ بنجمن فیرنگٹن نے کہا ہے دھرم کتھاؤں میں تو "نیچے کے معاملات" کی تشریح "اوپر کی باتوں" کی بنیاد پر ہوتی تھی مگر یونانی دور کے مفکر عملی تجربہ کی بنیاد پر سمجھ میں آنے والے "نیچے کے معاملات" کی روشنی میں "اوپر کی باتیں" سمجھنے کی کوشش کرتے تھے۔

یہی وہ دور تھا جب کنعان (فلسطین) میں ایوبؑ ایسے نبی، ایران میں زرتشت ہندوستان میں مہاویر اور گوتم، چین میں لاؤتسے اور کنفیوشس جیسے عظیم مفکر قدامت کے توہمات سے چھٹکارا دلانے اور انسانیت کو اوپر اٹھانے کی کوشش کر رہے تھے۔ یقین کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا کہ ان میں سے کوئی کسی کو جانتا تھا یا یونانیوں میں کسی کو ان کی تعلیمات سے واقفیت تھی۔ لیکن عام طور پر دیکھا گیا ہے کہ انسانی تاریخ میں کچھ دور ایسے آتے ہیں جب دنیا کے مختلف گوشوں میں قدامت کے خلاف آواز اٹھانے والے اور انسان کو توہمات سے نجات دلانے والے پیدا ہو جاتے ہیں لیکن ان کا آپس میں ملنا نہیں ہوتا۔ چنانچہ یہودی تو "اخلاقی ایکتا" (خدائے واحد کے نظریہ پر مبنی) قائم کرنے میں لگے تھے اور ان کے پڑوسی یونانی مفکر "کائنات وحدت" کو مان کر اس "واحد شے" کی کھوج میں لگے تھے جو ان کے خیال میں ہر چیز کی بنیاد ہے۔ اس دور میں ملی توس کے تین مفکر طلیس اناخی ماندروس اور اناخی مینس سب سے اہم ہیں۔

ملی توس کے پہلا مفکر یا فلسفی طلیس تھے (۶۲۴-۵۴۸ ق م)۔ انھیں پہلا ریاضی داں اور ہیئت داں بھی مانتے ہیں اور "بابائے فلسفہ" بھی کہتے ہیں۔ یہ سب علوم

انھوں نے مصر میں سیکھے اور غالباً اسی سے یہ سوال ان کے ذہن میں پیدا ہوا کہ اس کائنات کی تہہ میں "اولین بنیاد" کیا ہے؟ ان کے دو مقولے ہیں جس کی بنیاد پر انھیں بابائے فلسفہ کہا جاتا ہے (۱) مقناطیس کے اندر "نفس" ہے (۲) ہر شے کی جڑ بنیاد میں "پانی" ہے۔ بظاہر تو یہ دونوں مقولے محض اٹکل بازی کا نتیجہ معلوم ہوتے ہیں لیکن اس کی تشریح یوں کی جا سکتی ہے کہ مقناطیس کو نہ نباتات میں گن سکتے ہیں اور نہ حیوانات میں لیکن وہ لوہے کو حرکت میں لاتا ہے۔ اگر اس میں حیات نہ ہوتی تو وہ کسی بے جان چیز کو کیسے حرکت میں لاتا؟ یہی "حیات" نفس ہے جو مقناطیس کے اندر موجود ہے اور کہیں باہر سے نہیں آتی۔ اس کے علاوہ عالم کی بنیاد ہونے کے لیے دو شرطیں ضروری ہیں (۱) اسی کی وجہ سے تبدیلی ہوتی ہو (۲) تبدیلی کی تہہ میں بھی وہی ہو۔ مختصر یہ کہ اس کے اندر "حیات" ہو۔ پانی میں یہ دونوں صفات موجود ہیں۔ خون بھی تو پانی ہی ہے اسی سے ہر جاندار، چاہے وہ انسان ہو یا حیوان، پیدا ہوتا ہے، بڑھتا ہے، ختم ہو جاتا ہے اور تبدیلی کی بے شمار منزلیں طے کرتا ہے۔ اس کے علاوہ پودوں میں کلے پھوٹنا، ان میں شاخوں اور پتّوں کا پیدا ہونا، پھول اور پھل لگنا سب کچھ "پودوں کے رس" کے باعث ہوتا ہے اور جب یہ رس خشک ہو جاتا ہے تو پھر پودا پودا نہیں رہ جاتا۔ یہ "رس" بھی تو پانی ہی ہے۔ دوسری طرف سمندر اپنے آپ حرکت کرتا ہے اور تبدیلیاں لاتا رہتا ہے۔

جس زمین پر ہم رہتے ہیں وہ بھی پانی پر تیر رہی ہے۔ ہمارے سر پر اور ہمارے چاروں طرف پانی ہی پانی ہے۔ اگر یہ نہ ہوتا تو بارش کیسے ہوتی۔ چاند سورج اور ستارے اصل میں پانی ہیں جو بھاپ بن کر جم گئے ہیں۔ آسمان بھی پانی ہی ہے کیونکہ اس کا رنگ سمندر کی طرح نیلا ہے۔ یہ سب چھتر اور زمین ایک ہی آفاقی سمندر پر ساتھ ساتھ تیر رہے ہیں ان سب کی منزلیں مقرر ہیں اور وہ اس طرح تیر رہے ہیں تاکہ پورب میں پھر نکلیں۔

طلیس کا "پانی" کیا ہے اور "نفس" کیا ہے اس کی تشریح نہیں ملتی پہلی بار کسی شے (پانی) کو کائنات کی ہر چیز کی بنیاد اور نفس کو حرکت کا سبب ماننے کی

کوشش ہوئی۔ اگر ایسا نہ ہوا ہوتا تو غالباً نیچرل سائنس کی ابتدا ہی نہ ہوتی۔ لیکن یہ خیالات کہاں سے آئے ؟

اندازہ لگایا جاتا ہے کہ مصر میں ہر سال دریائے نیل میں باڑھ آنے سے زرخیز زمین ڈوب جاتی تھی بعد کو پانی اترنے پر زرخیزی اور بڑھ جاتی تھی جس کی وجہ سے پیداوار جلد اور زیادہ ہوتی تھی۔ اسی وجہ سے آس پاس کے رہنے والے ماننے لگے تھے کہ زمین پانی سے نکلی ہے۔ اس کے علاوہ بابل میں دجلہ اور فرات سے سیرابی ہوتی تھی۔ یہاں ان دونوں ملکوں میں، جہاں نیچر سے بہت زبردست لڑائی لڑکر زمین حاصل ہوئی تھی، بڑی محنت سے دلدل سکھائے گئے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ بابل والے ماننے لگے کہ ایک ایسی ہستی نے جو انسانوں سے بہت اونچی تھی کہہ دیا "سوکھی زمین ظاہر ہو" اور سوکھی زمین ظاہر ہوگئی۔ اس ہستی کا نام تھا۔ "مردک" ایک وقت صرف سمندر ہی سمندر رہتا تھا۔ تب مردک نے اس کی سطح پر چٹائی باندھی اور دھول بنا کر چٹائی پر ڈھیر کردی۔ طلیس نے اس کہانی سے مردک کو تو الگ کر دیا لیکن پانی ہی کو بابلیوں کی طرح عالم کی جڑ بنیاد مان لیا۔ طلیس کا خیال تھا کہ دنیا جسے ہم جانتے ہیں اولین حالت سے نکلی ہے جب پانی کے علاوہ اور کچھ نہیں تھا۔ یہ بھی سچ ہے کہ انھوں نے اصول اول کو لفظوں میں "مادی" نہیں کہا کیونکہ ان کے لیے مادی اور غیر مادی میں کوئی فرق نہیں تھا۔

طلیس کے اس نظریہ میں کہ پانی اوّلین شے ہے بہت سی خوبیاں تھیں لیکن اس کے اندر کچھ زبردست خامیاں بھی تھی۔ یہ بات لوگوں کی سمجھ میں کیسے آسکتی ہے کہ پانی لکڑی، مٹی یا لوہے کی شکل میں بدل جاتا ہے تو پھر سوال یہ تھا کہ کون سی بنیاد متعین کی جاسکتی ہے۔ جب کہ بقیہ تینوں عناصر یعنی مٹی، آگ اور ہوا میں سے کسی کو بھی اصل اوّل ماننے میں وہی سوالات پیدا ہوتے۔

....

اس دقت کا حل ملی توس کے دوسرے مفکر اناخی ماندروس (۶۱۰ - ۵۴۶ قبل مسیح) نے نکالنے کی کوشش کی اناخی ماندروس کا یہ کہنا تھا کہ حواس سے سمجھے جانے والی اشیا میں پانی ہی سب سے زیادہ موزوں ہے جس کو اصول اول مان سکتے ہیں لیکن

کوئی ناقابل احساس شے "اپائرن" ہی عالم کی جڑ بنیاد بن سکتی ہے۔ لیکن اپائرن کے صحیح معنی کیا ہیں اس کی تشریح نہیں ملتی۔ اس نظریہ کے مطابق عالم ایک ایسا نظام ہے جو ہر وقت گردش میں رہتا ہے اس گردش سے بھاری چیزیں یعنی چٹان اور مٹی بہت نیچے گرتی رہتی ہیں اور ہلکی چیزیں (جیسے پانی) کچھ اوپر اور بھاپ وغیرہ لگاتار اور بھی اوپر اٹھتی رہتی ہیں۔

یہ دائروی گردش ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گی۔ یہی آفاقی قوت کا سرچشمہ ہے اور تخلیق اور تخریب کا بھی۔ کسی زمانے میں عالم کے چاروں عناصر تہہ در تہہ پڑے ہوئے تھے۔ مٹی جو ان میں سب سے بھاری تھی بیچ میں تھی، پانی اس کو گھیرے ہوئے تھا، اس کے اوپر کہر تھا، اور آگ سب کو لپیٹے ہوئے تھی۔ آگ نے پانی کو گرم کیا اس کے بعد بخارات پیدا ہوئے اور سوکھی زمین بھی عیاں ہوئی لیکن کہرے کا حجم بڑھ گیا اور دباؤ اتنا زیادہ ہوا کہ اس کے ٹکڑے ٹکڑے ہوگئے۔ عالم کا آتشیں جزو پھٹ پڑا اور اس نے چھلوں کی شکل اختیار کرلی، اور سورج چاند ستارے وجود میں آئے۔ پہلے تمام زمینی خطہ مرطوب تھا سورج نے اس کو خشک کیا جو حصہ بخار بن کر اڑ گیا اس سے ہوا پیدا ہوئی۔ پھر چاند سورج کا چکر شروع ہوا۔ جو جز باقی رہ گیا وہی سمندر ہے لیکن رفتہ رفتہ سب خشک ہوجائے گا۔ زمین بیلن کی طرح ہے جس کی گہرائی اس کی چوڑائی کی ایک تہائی ہے۔ وہ اندر سے کھوکھلی ہے اور بغیر کسی سہارے کے ٹکی ہوئی ہے۔ ہم اوپر کی چپٹی سطح پر رہتے ہیں۔ اس کو آگ سے بھرے ہوئے پائپ نما کھوکھلے چھلے چاروں طرف سے گھیرے ہوئے ہیں۔ کہیں کہیں تھوڑے سے سوراخ ہیں جہاں سے آگ اسی طرح نکلتی ہے جیسے لوہار کی بھاتی سے شعلے نکلتے ہیں۔ یہی سوراخ ہیں چاند، اور ستاروں کی شکل میں دکھائی دیتے ہیں۔ ان چھلوں اور زمین کے درمیان کالی گھٹائیں بھی ہیں۔ جب چھلوں کے سوراخ، ہماری نظر سے چھپ جاتے ہیں تو سورج اور چاند گرہن ہوتا ہے۔ پورا نظام چوبیس گھنٹوں کے اندر گھوم جاتا ہے لیکن پھر چھلوں کی اپنے آپ الگ گردش بھی ہوتی ہے۔ ستارے نہ تو شگون کے لیے ہیں اور نہ آرائش کے لیے بلکہ زمینی مظاہر اور ستاروں میں ایکتا ہے اسی بنیاد پر اناخی ماندروس نے یہ اصول مرتب

کیا کہ ہر شے اپائرن (لا محدود) سے نکلتی ہے اور جب ان کا وجود باقی نہیں رہتا۔ تو وہ اپائرن میں لوٹ جاتی ہیں۔ تمام چیزوں کی متضاد صفات کی بھانت اپائرن سے ہوتی ہے۔ اس کی تشریح یہ ہے کہ حادثات اکثر ایک انتہا سے دوسری انتہا تک لے جاتے ہیں۔ مثلاً جوار کے بعد بھاٹا، گرمی کے بعد جاڑا۔ ضدین میں سے ایک رفتہ رفتہ اپنی انتہا کو پہنچ جاتا ہے اور اپنے مخالف کو پامال کر دیتا ہے۔ تب "انصاف" اس کو پیچھے ڈھکیل دیتا ہے اور مخالف کی "حق تلفی" کے لیے اسے سزا دیتا ہے اور پھر مخالف جواب تک نقصان ہی اٹھا رہا تھا رفتہ رفتہ بڑھتا جاتا ہے اور طاقت پکڑتا ہے یہاں تک کہ وہ بھی اپنی حد سے باہر ہو جاتا ہے اور اسے بھی "وقت کے پیمانے سے" اپنی مناسب حدوں میں واپس کر لیا جاتا ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ "قانون قدرت" کو کچہری کے نمونے پر سوچا گیا۔

شروع میں طبّ یونانی نے اناخی ماندروس کے اس نظریہ کو اپنا لیا تھا۔ اسی کے مطابق تندرستی کے معنی تھے ضدّین یعنی سرد گرم، خشک و تر، میں توازن کسی ایک صفت کا دوسروں کے اوپر غالب آنے کا مطلب ہے بیماری۔

زمان و مکان کے متعلق اناخی ماندروس کا خیال تھا کہ زمان تو لامتناہی ہے لیکن مکان لامحدود ہے۔ لامتناہی وہ ہے جس کے آخری سرے پر نہیں پہنچ سکتے کیونکہ اس کا آخری سرا یا تو ہوتا ہی نہیں یا جس سے پھر وہیں پہنچ جاتے ہیں جہاں سے چلے تھے جیسے کہ دائرے، کرہ یا کسی بند خط میں ہوتا ہے۔ اس طور پر زمان لامتناہی ہے اور پھر گھوم کر گھڑی کے پنڈلم کی طرح اپنی جگہ پر آجاتا ہے لیکن مکان لامحدود ہے۔ اس کا کوئی چھور نہیں۔ اناخی ماندروس نے زمان و مکان کی تعریفات اور تشریحات پر وقت نہیں گنوایا کیونکہ آیونیائی مفکر تو عالم کی تہہ میں اولین شے کی کھوج کر رہے تھے ان کے فارمولوں کو مفروضہ ہی سمجھنا چاہیے اس وقت تک سائنس کا نصب العین اور طریقہ کار واضح نہیں ہوا تھا۔ اناخی ماندروس کے وچاروں نے سائنس کے لیے راستہ بنایا انھیں نیچرل قیاس آرائی کا بانی کہہ سکتے ہیں جو ایسے دعوے یا مفروضے کی تشریح تو کر لیتے ہیں لیکن ثبوت نہیں دے سکے۔

....

ملی توس کے تیسرے مفکر کا نام ہے اناخی مینس جن کے مطابق اولین شے "ہوا" یا "کہر" ہے اس نظریے کی تشریح یہ تھی کہ ہر چیز کی تہہ میں کہر تو ہے لیکن اگر کم جگہ میں کافی کہر بھر دی جائے تو بھاری پن پیدا ہو جاتا ہے۔ درحقیقت انجماد اور تبخیر (جمنے اور اڑ جانے) سے ہی تبدیلیاں ہوتی ہیں۔ بہت پتلی ہو جانے پر ہوا آگ بنتی ہے اور گاڑھی ہونے پر پانی اور بعد میں مٹی کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ پتلی ہونے پر گرمی اور گاڑھا ہونے پر ٹھنڈک ہوتی ہے اس کا ثبوت اناخی ماندروس نے یہ دیا کہ پورا منہ کھول کر اگر ہاتھ پر پھونک ماریں تو ہوا گرم معلوم ہوتی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ بہت ساری جگہ پھیلنے سے ہوا پتلی ہو گئی اسی سے اس میں گرمی پیدا ہوئی۔ اس کے برخلاف اگر منھ بند کر کے کسی کونے سے ہوا نکالیں تو ٹھنڈک محسوس ہوگی۔ وجہ یہ ہے کہ تھوڑی سی جگہ میں بھری ہونے سے ہوا گاڑھی ہوئی اور اسی سے ٹھنڈک پیدا ہو گئی۔ اس تجربہ کی بنیاد پر اناخی ماندروس نے یہ نتیجہ نکالا کہ ہوا نمدے کی طرح گاڑھی ہوتے ہوتے زمین بن گئی اس کی شکل چوڑی میز کی طرح ہے اسی لیے وہ ہوا پر ٹکی ہوئی ہے۔ اصل میں جب زمین سے بخارات اوپر اٹھے تو اجرام فلکی پیدا ہوئے اور آگ کے اوپر اٹھنے سے ستارے وجود میں آئے۔ سیارے زمین کے چاروں طرف اس طرح سے گھومتے ہیں جس طرح آدمی کے سر پر ٹوپی گھومتی ہے۔ سورج ڈوبتے وقت زمین کے نیچے نہیں چلا جاتا۔ ستاروں کی گرمی زمین تک نہیں پہنچتی کیوں کہ وہ بہت دور ہیں۔ وہ بلوریں آسمان میں کیل کی طرح جڑے ہوئے ہیں۔ اناخی ماندروس نے اسی بنیاد پر بجلی، دھنک اور اولے کو ہوا کی مختلف حالتیں بتایا۔ ان نظریات کی سب سے بڑی خوبی یہ تھی کہ تبدیلی کو مشینی بنیاد پر سمجھنے کی کوشش ہوئی اور مقداری تبدیلی سے صفاتی تبدیلی سمجھنے کی بنیاد ڈالی گئی لیکن نظریے کے لیے جو دلیلیں دی گئیں تھیں وہ بہت تھوڑے سے مشاہدے پر مبنی تھیں۔ منھ پر ہاتھ رکھ کر پھونک مارنے کے سلسلے میں غور کرنے کی بات یہ ہے کہ غالباً اناخی مینس کو یہ نہیں معلوم تھا کہ بہت زیادہ اونچائی پر ہوا پتلی ہو جاتی ہے وہیں سردی بھی زیادہ ہوتی ہے۔

اناخی ماندروس نے ایک غیر عنصری شے کو عالم کی جڑ بنیاد مانا تھا لیکن اناخی مینس نے طیلس کی طرح چاروں عناصر میں سے ایک (ہوا) کو اولین شے مانا یہ

بظاہر پیچھے کی طرف قدم تھا۔ لیکن جیسا کہ پروفیسر ٹامسن نے کہا ہے "قدیم خیالات سے تہذیبی دور کے خیالات تک کا سفر جدلیاتی راستہ سے ہوتا ہے۔ "جس میں ہر آگے کا قدم ایک قدم پیچھے کا بھی ہوتا ہے۔ پھر بھی اہمیت اس بات کی ہے کہ اس طور سے اناخی مینس نے اس سمت قدم اٹھایا جس راہ پر یونانی فلسفہ بعد کو آگے بڑھا۔

ایونیائی مفکروں کے نظریات کو فلسفہ نہیں کہہ سکتے کیونکہ افلاطون اور ارسطو کے زمانے سے فلسفہ کے معنی کچھ اور ہی ہو گئے اور اس کی بنیاد منطق پر نہ رکھی گئی تھی اسے موجودہ زمانے کے معنی میں سائنس کہہ سکتے ہیں جس میں طویل مشاہدہ اور تجربہ کے بعد کوئی نظریہ مرتب ہوتا ہے لیکن جیسا کہ برٹرنڈ رسل نے کہا ہے "طیلس"، اناخی مانڈروس، اور اناخی مینس کی قیاس آرائیوں کو سائنسی مفروضہ سمجھنا چاہیے۔ انھوں نے جو سوال اٹھائے وہ بڑے اچھے سوال تھے اور ان کے جوش نے آنے والے مفکروں کو بہت متاثر کیا۔

....

فیثا غورث (۵۰۰...۵۸۰ قبل مسیح) کو یونانی سائنس میں مذہبی روایات کا بانی سمجھا جاتا ہے۔ انھوں نے جنوبی اطالیہ کے کروٹن شہر میں اپنے نظریات کا پرچار کرنے کے لیے ایک برادری قائم کی۔ اس برادری نے ریاضیات کو بڑی اہمیت دی ہے کیونکہ ان کے خیال میں ریاضیات کائنات کا بھید کھولنے کی کنجی ہے اور تزکیہ نفس کا ذریعہ ہے۔ وہ عدد کو کائنات کا مادّہ اور ہیئت دونوں مانتے ہیں اور یہ دنیا عدد سے بنی ہے ان کے حساب سے نقطہ کے معنی ہیں ایک، سطر کے معنی ہیں دو، تین سے مراد ہے سطح اور چار کا مطلب ہے جسم۔ اس طرح ایک، دو، تین اور چار کی بنیاد پر پوری کائنات بنائی جا سکتی ہے۔ یہ قول آج کے حساب سے مہمل معلوم ہوتا ہے لیکن بقول برٹرنڈ رسل "عدد" کے معنی ہیں "شکل" جو دراصل کنکروں یا گولیوں کی تعداد ہے جس سے متعلقہ شکل بنتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فیثا غورثی ریاضیات میں مثلثی، مربعی، مکعبی، مستطیلی اور مخروطی اعداد کو خاص اہمیت دی گئی ہے اس نظریہ کے مطابق دنیا "ایٹمی" ہے اور جسم سالمہ (مالی کیول) سے بنے ہیں یہ سالمہ

ایٹموں کا مجموعہ ہوتے ہیں جس میں الگ الگ ایٹموں کی شکلیں الگ الگ ہوتی ہیں۔ اس طرح فیثا غورث کو یہ بھی امید تھی کہ طبعیات اور جمالیات کی بنیاد ریاضیات پر ہوگی۔

فیثا غورث کے "اعداد"

فیثا غورثی یہ مانتے تھے کہ کائنات کے مرکز میں آگ واقع ہے زمین بھی ایک ستارہ ہے وہ آگ کے چاروں طرف گھومتی رہتی ہے۔ اجرام فلکی اس مرکز کے چاروں طرف چکر لگاتے ہیں اور ان کا فاصلوں میں ریاضیاتی تناسب ہے چونکہ مثلاً زمین سے سورج کی دوری چاند کی دوری کی دوگنی، زہرہ کی تگنی اور عطارد کی چوگنی ہے تو دوسرے سیاروں کی دوری بھی اسی ریاضیاتی تناسب

سے ہوگی۔ دور کے سیارے زیادہ تیزی سے گردش کرتے ہیں اور قریب ترین سیاروں کی رفتار بہت دھیمی ہوتی ہے۔ اس نظام سیارگان کے بیچوں بیچ آگ کو جگہ دے کر فیثا غورث نے بعد کے مفکروں میں یہ خیال پیدا کیا کہ اس آگ سے مراد سورج ہے لیکن ساتھ ہی میں جب یہ بھی کہا جاتا ہے کہ سورج بھی اس آگ کے چاروں طرف گھومتا ہے تو آگ اور سورج مختلف ہیں۔

فیثا غورث یا فیثا غورثی کس طرح اس نتیجہ پر پہنچے کہ زمین ایک گولا ہے؟ غالباً یہ بات سمجھ میں آئی ہوگی کہ اگر چپٹی نہیں تو گول ہی ہوگی۔ آخر چاند سورج بھی تو گول ہیں اور آسمان بھی تو ایک گولے کی طرح دکھائی دیتا ہے۔ اس مفروضہ سے نتیجہ نکالا گیا کہ تمام آسمانی اجرام گولے کی شکل کے ہیں۔ زمین ان سب کے بیچ میں ہے اور کائنات کا مرکز ہے۔ سیارے "بھٹکتے ہوئے" مسافر نہیں ہیں۔ بلکہ ان کی خود اپنی یکساں دائروی حرکت ہوتی ہے۔ اجرام فلکی کی دنیا ازلی، ابدی کامل، اور علوی ہے۔ جس میں تبدیلی نہیں ہوتی۔ اس کے عناصر دائرے میں حرکت کرتے ہیں اور ان کی رفتار میں کوئی کمی بیشی نہیں ہوتی۔ یہ چاند کے اوپر کی دنیا جاودانی ہے اور دیوتاؤں اور روحوں کا مسکن ہے۔ اس کے برخلاف چاند کے نیچے کی دنیا میں لاتعداد تبدیلیاں ہوتی ہیں یہاں جو بھی ہے بے جان ہوگی یا فانی۔ ان چیزوں کی اجزا منتشر ہوتے ہیں، بگڑتے ہیں، اور فنا ہو جاتے ہیں اور حرکت غیر منظم اور پریشان ہوتی ہیں۔ اس طرز فکر کی خصوصیت یہ بھی کہ اجرام فلکی کو علوی مان کر ان کی جگہ ریاضیات کی بنیاد پر اجرام فلکی کے فاصلہ کی جسامت اور ان کے مقامات کو کچھ تھوڑے سے مشاہدوں پر ریاضیاتی اصول لگائے جانے لگے۔ کچھ ہی صدیوں میں اس سیدھے سادھے نقشہ کی جگہ بطلیموس کے پیچیدہ نظام نے لے لی جسے سولہویں صدی تک کم و بیش مانا جاتا رہا۔ اور رفتہ رفتہ انھیں نیچری فلسفہ سے الگ کر کے دینیات کا جز بنا لیا گیا۔ جس کے اثر سے عیسائی مذہب اور اسلام بھی نہ بچ سکے۔

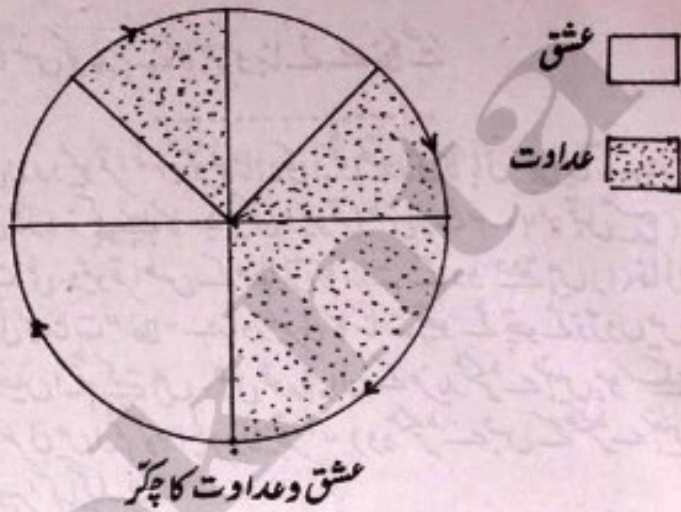
فیثا غورث کی تعلیمات کا ایک اثر یہ بھی ہوا کہ یونان میں فلسفہ اور سائنس

کی ایک نئی شاخ پیدا ہو گئی تھی جس میں حواس سے سمجھ میں آنے والے تجربے اور روزمرہ کے تجربات کو گھٹیا سمجھ کر صرف دماغی اپج کو اہمیت دی گئی۔ یہ مفکر کائنات کو "عالم خیال" مانتے تھے اور یہ سمجھتے تھے کہ یہاں کسی قسم کی تبدیلی نہیں ہوتی۔ ان مفکروں میں پرمانڈیس کی خاص اہمیت ہے ان کا عقیدہ تھا کہ کائنات بالکل ساکت ٹھہری ہوئی ہے۔ حرکت اور تبدیلی، یہ سب انسانی حواس کے دھوکے ہیں۔ دلیل یہ تھی کہ امکانات دو ہی ہیں، وجود، یا، ناوجود، جو، ہے، وہ ہے، جو، نہیں ہے، نہیں ہے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ کوئی شے نہ وجود میں آسکتی ہے نہ تبدیل ہو سکتی ہے۔ اناخی مینس کا عقیدہ تھا کہ پانی کی مقدار گھٹا کر اور جگہ بڑھا کر کہر میں تبدیل کیا جا سکتا ہے لیکن پرمانڈیس کا اعتراض تھا کہ یہ تبھی ممکن ہے کہ جب پانی میں خلاء کی ملاوٹ کر دی جائے لیکن خلاء کا وجود نہیں ہے۔ لہٰذا یہ مفروضہ ہی غلط ہے۔ حقیقت میں کائنات، ایک ٹھوس ابدی گولا ہے جس میں نہ کبھی حرکت ہوتی نہ تبدیلی۔ اور اس کی تخلیق بھی نہیں ہوئی۔ دلیل کے اس طریقہ کو "اصول خلف" کہتے ہیں جس میں سوالوں کے جواب "ہاں"، یا "نہیں"، میں ہوتے ہیں جس میں یہ مانا جاتا ہے کہ کوئی بات بالکل صحیح ہوگی یا بالکل غلط، لیکن کبھی بھی اس طرح کی دلیل سے بالکل غلط نتیجہ نکلتا ہے جو انسانی تجربہ کے خلاف ہے۔

ایونیائی طرز فکر کو امپوداقلیس (۴۹۳ - ۴۳۷ قبل مسیح) نے پھر سے زندہ کرنا چاہا۔ فیثا غورث کے نظریات تو کافی حد تک "دماغی" اپج "پر مبنی تھے لیکن امپوداقلیس نے اپنے نظریات مرتب کرنے میں مشاہدہ اور عملی تجربہ کو بھی اہمیت دی۔ پچھلے دور کے مفکر ہوا اور خلا کو ایک ہی مانتے تھے۔ امپوداقلس نے تجربہ سے یہ ثابت کیا کہ یہ دونوں الگ الگ ہیں۔ مثلاً برتن جو دیکھنے میں خالی لگتا ہے در حقیقت ہوا سے بھرا ہوتا ہے اور کسی ترکیب سے ہوا نکل جائے تو خلاء باقی رہتی ہے۔ یہ بات ایک نظم میں پیش کی گئی ہے جس میں کہا گیا ہے کہ جب کوئی بچی پیتل کی جھاردار پن گھڑی سے کھیلتے ہوئے اس کے سوراخ پر اپنا ہاتھ رکھ دیتی ہے اور پن گھڑی کو چاندی جیسے صاف پانی میں ڈبوتی ہے تو پانی برتن میں گھس نہیں پاتا بلکہ اندر جو ہوا بھری ہوئی ہے وہ پانی کو روکے رہتی ہے۔ یہاں تک کہ جب وہ

اپنا ہاتھ ہٹا لیتی ہے تو ہوا بھی نکل جاتی ہے اور اتنا ہی پانی بھی جاتا ہے۔ اس سیدھے سادھے تجربے سے امپودا قلس نے یہ نتیجہ بھی نکالا کہ ہوا بھی آگ، پانی، مٹی کی طرح ایک عنصر ہے پچھلے دور کے مفکر کہر کو عنصر مانتے تھے لیکن امپودا قلس نے اس کے بدلے ہوا کو عنصر مان کر پہلی بار یہ تسلیم کیا کہ کچھ جسم ایسے ہیں جو دکھائی نہیں دیتے لیکن انھیں کے باعث چیزیں بنتی، بدلتی اور بگڑتی ہیں۔

امپودا قلس کا عقیدہ تھا کہ یہ چاروں عناصر آگ، پانی، مٹی، اور ہوا تمام چیزوں کی جڑ بنیاد ہیں۔ یہ کبھی مٹتے نہیں لیکن ان کی ترتیب میں تناسب بدل دینے سے کائنات میں تبدیلی ہوتی ہے۔ عشق انھیں ملاتا ہے اور عداوت انھیں الگ کرتی ہے۔ کبھی کچھ دور ایسے آتے ہیں جب کہ عشق غالب ہوتا ہے اور کچھ دور عداوت کے غلبے کے ہوتے ہیں۔ ایک سنہرا زمانہ تھا کہ جب عشق پورے طور سے حاوی تھا تب سبھی عناصر کائنات کے گولے میں اچھی طرح ملے ہوئے تھے اور عداوت اس کے بالکل باہر تھی۔ پھر عشق کا زور کچھ کم ہوا اور عداوت کا زور کچھ بڑھا رفتہ رفتہ عداوت حاوی ہو گئی اور تمام عناصر منتشر ہو گئے۔ لیکن عشق نے دوبارہ رفتہ رفتہ تمام عناصر کو ملا دیا اور یہ چکر پھر سے چلنے لگا اور برابر چلتا رہے گا۔ زمان کی دائروی تھیوری کی بھی بنیاد ہے۔ درحقیقت ہمارے "یگ" کے نظریے کی بنیاد بھی اسی طرح کی ہے جہاں 'عشق' و 'عداوت' کی جگہ 'نیکی' اور 'بدی' نے لے لی ہے۔ اس نظریہ میں یہ تشریح نہیں ملتی کہ عناصر یا بیج چار کیوں ہیں اور "عشق" و "عداوت" کو عناصر نہ ہونے کے باوجود کائنات کی جڑ بنیاد کیوں مان لیا گیا۔ پھر بھی یہ مفروضے اتنے سیدھے سادے تھے کہ صدیوں تک مفکر چار عناصر کے اصول کو مانتے رہے اور یہ سمجھتے رہے کہ دو متضاد قوتیں ضرور ایسی ہیں جو عناصر کو ملاتی یا الگ کرتی ہیں۔ اور اسی طرح کائنات میں چیزیں بنتی، بگڑتی اور مٹ جاتی ہیں۔

عشق و عداوت کا چکر

عناصر کی تعداد کے متعلق ایک حل اناخی غورث (۵۰۰ - ۴۲۸ قبل مسیح) نے نکالا انھوں نے یہ رائے قائم کی کہ عالم میں لاتعداد عناصر یا 'بیج' ہمیشہ سے ہیں جن کے ملنے سے مختلف چیزیں مختلف شکلوں کے ساتھ وجود میں آتی ہیں۔ ہر بیج کے اندر تقریباً تمام متضاد خصوصیات یعنی سردی گرمی، تری خشکی، سیاہی سفیدی، وغیرہ موجود رہتی ہیں۔ اس قانون سے صرف ایک بیج مستثنیٰ ہے۔ جو سب سے نفیس ہلکا، خالص اور ملاوٹ سے بری ہے اسے دماغ کہتے ہیں۔ یہ اور بیجوں میں داخل ہو کر انھیں ملاتا، چلاتا اور ان کی چھانٹ کرتا ہے۔ دماغ ہی سے حرکت پیدا ہوتی ہے۔ کائنات کے گولے کو وہی گھماتا ہے جس کے اثر سے ہلکی چیزیں محیط کی آخری سطح کی طرف جاتی ہیں اور بھاری چیزیں مرکز کی جانب گرتی ہیں لیکن "دماغ" کوئی خارجی شے یا "روح" نہیں ہے۔ آدمی اور جانور سبھی میں ایک ہی طرح کا دماغ ہوتا ہے۔ صرف جسمانی اختلاف کے باعث ذہانت میں فرق محسوس ہوتا ہے۔ آدمی کی برتری صرف اس کے "ہاتھ" کی وجہ سے ہے۔ اناخی غورث کے نظریات کی اہمیت یہ ہے کہ چار عناصر کے بدلے تعداد "بیج" فرض کرنے سے یونانیوں کی ایٹمی تھیوری کے لیے راستہ ہموار ہوا۔ ساتھ ہی دماغ کو خارجی نہ ماننے سے

یہ نظریات سائنس کو مذہب کا جزو بنانے سے بچ گئے۔

....

لیوقیس اور دیموقراطس کو یونان کی ایٹمی تھیوری کا بانی سمجھا جاتا ہے۔ ان میں لیوقیس کا زمانہ کچھ پہلے کا ہے لیکن دیموقراطس (۴۶۰-۳۷۰ قبل مسیح) کو زیادہ شہرت ملی۔ دیموقراطس کے مطابق کائنات کے دو حصے ہیں (۱) خالی (۲) بھری۔ خالی کائنات "خلا" ہے اور بھری کائنات چھوٹے چھوٹے ذرّوں میں بٹی ہوئی ہے۔ جنھیں ایٹم کہتے ہیں۔ طبعی طور پر ان کے مزید ٹکڑے نہیں ہو سکتے۔ اسی لیے بعد کو عربی میں ایٹم کو "الجزولایتجزیٰ" (وہ ٹکڑے جس کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے) یا 'جوہر' کہا گیا ہے۔

یہ کائنات ایٹم اور خلاء کا مجموعہ ہے۔ خلا بالکل خالی اور وسعت میں لامحدود ہے۔ اور ایٹم گنتی میں بے شمار ہیں۔ ایٹم ماہیت میں سب ایک جیسے ہوتے ہیں ان میں سائز اور شکل کا فرق ہو سکتا ہے۔ اپنے آپ ان میں تبدیلی نہیں ہو سکتی۔ چونکہ وہ خلائے کے اندر مستقل حرکت میں رہتے ہیں۔ ان کے آپس میں ملنے، منتشر ہونے سے مسلسل تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔ ایٹموں کی صلاحیت کے مطابق مختلف شکلیں بنتی ہیں۔ کوئی شے "عدم" سے وجود میں نہیں آتی مثلاً جب ہم روٹی کھاتے ہیں تو ایٹموں کی نئی ترتیب سے وہ، گوشت اور خون میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح ہر وہ شے جسے ہم دیکھتے اور محسوس کرتے ہیں، ان ایٹموں کی ترتیب کا مجموعہ ہوتی ہے۔ رنگ، ذائقہ، آواز، مہک، لمس یہ جسموں کی اپنی صفات نہیں ہوتیں بلکہ اجسام کا ہمارے اعضائے حواس پر اس اثر کا نتیجہ ہے۔ عناصر بھی بہت سے ایٹموں سے مل کر بنتے ہیں مثلاً آگ کے اندر چھوٹی چھوٹی گولیوں کی طرح ایٹم ہوتے ہیں نفس کے ایٹم ایسے ہیں کہ ان کے ٹکراؤ سے بگولے بنتے ہیں جس سے جسم پیدا ہوتے ہیں اور عالم وجود میں آتے ہیں۔ عالم بہت سے ہیں کچھ بڑھ رہے ہیں اور کچھ گھٹ رہے ہیں۔ کچھ میں نہ چاند ہے اور نہ سورج اور کچھ میں کئی کئی چاند سورج ہیں۔ ہر عالم کی ابتدا اور انتہا ہوتی ہے اور ایک عالم دوسرے عالم کے ٹکراؤ سے فنا ہو سکتا ہے۔

خیال بھی ایک طرح کی حرکت ہے اور اس سے دوسری حرکت پیدا ہو سکتی ہے۔

اس نظریہ میں یہ واضح نہیں ہوتا کہ ایٹم کیوں حرکت میں آتے ہیں اور ایک دوسرے سے میل کھانے والے ایٹم کچھ عرصہ کے لیے ایک مخصوص شکل میں ملے رہتے ہیں۔ شاید یہ سوال دیموقراطس کے دماغ میں اٹھے ہی نہیں۔ انھوں نے افلاطون جیسے بعد کے مفکروں کے برخلاف کائنات کا کوئی مقصد متعین نہیں کیا اور صرف ایٹموں کی حرکت ان کے ٹکراؤ اور اتفاق سے ملنے کو چیزوں کا وجود میں آنا سمجھا۔ پھر بھی اس ایٹمی اصول کی اہمیت یہ ہے کہ عہد وسطیٰ میں یہودی، عیسائی اور اسلامی مفکر کسی نہ کسی شکل میں اسے مانتے رہے۔ دیموقراطس نے تو صرف میکانکی نظریہ پیش کیا تھا لیکن بعد کے کچھ مفکروں نے اسے اپنے مذہبی عقائد سے جوڑ دیا۔ اٹھارویں صدی کے برطانوی عالم آیزک نیوٹن نے یہ خیال ظاہر کیا کہ خدا نے ابتدا میں مادّہ کو ٹھوس، حجم دار، سخت، اور حرکت کرنے والے ذرّوں کے حیثیت سے ایسی شکلوں، جسامتوں، خصوصیات اور مکانی تناسب کے ساتھ بنایا جو اس مقصد کے لیے بہت موزوں تھے جس مقصد کے لیے اس نے بنایا تھا۔ اور یہ اولین ذرّات ٹھوس ہونے کے باعث اپنے سے بننے والے کسی مسام دار شے کے مقابلے میں بے حساب ٹھوس ہوتے ہیں۔ وہ اتنے ٹھوس بھی ہوتے ہیں۔ کہ کبھی ان کے ٹکڑے نہیں ٹوٹ سکتے کوئی معمولی قوت اسے تقسیم نہیں کر سکتی، جسے خدا نے اولین تخلیق کے وقت خود ایک بنایا۔ یہ ذرّے تو مسلم ہی رہیں گے۔ لیکن ہر زمانے میں مل کر ایک ہی قسم اور ساخت کی جسم کی تشکیل کریں گے۔ لیکن اگر وہ الگ ہو جائیں تو جو چیزیں اُن پر منحصر ہیں ان کی نوعیت بدل جائے گی۔"

لیکن اس ایٹمی تھیوری کو موجودہ دور کی ایٹمی تھیوری کا پیش رو سمجھنا مناسب نہ ہوگا۔ ڈالٹن اور دوسرے مفکر کافی مشاہدہ اور تجربہ کے بعد کسی نتیجہ پر پہنچے تھے جس کی تصدیق کے امکانات تھے۔ دیموقراطس وغیرہ نے تو تھوڑے سے مشاہدے کی بنیاد پر فارمولے بنا لیے تھے ان کے دو کارنامے ہیں (۱) خلائے کے وجود کو مان لینا اور (۲) یہ یقین کہ کائنات کا بھید انسانی حواس، تجربہ اور عقل کی بنیاد سمجھا جا سکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس طرز فکر میں کافی غلطیوں کے امکانات تھے لیکن اہمیت ان

مفکّروں کی ہمت کی ہے جنھوں نے بغیر سائنسی آلات کی مدد کے کچھ مفروضوں کی بنیاد پر فارمولے پیش کر دیے۔ اگر ہمت کا یہ پہلو نہ ہوتا تو شاید سائنس کا وجود ہی نہ ہوتا۔ اگر ابتدائی دور کے ان مفکّروں نے اپنے نظریات پیش نہ کیے ہوتے تو یونانی غالباً اپنے دیوتاؤں کی قصّہ کہانیوں سے باہر نہ نکل پاتے۔

……………

یونانیوں کے فلسفیانہ عقائد

ہستی کے مت فریب میں آجائیو اسد
عالم تمام حلقۂ دامِ خیال ہے۔
غالب

ایونیائی مفکّروں نے عالم کے وجود کو ایک قدرتی عمل بتایا تھا جس میں دیوتاؤں کا کوئی دخل نہیں اور بقول پروفیسر ٹامسن ان روایات کو موجودہ سائنس دانوں نے بہت حد تک برقرار رکھا ہے۔ یہ طرزِ فکر درحقیقت قدیم یونان کے نگر راج کی جمہوریت کی بنیاد پر پیدا ہوئی اور پلی بڑھی۔ لیکن اسی کے ساتھ ساتھ ایک دوسری لہر بھی اس کی مخالفت میں چل رہی تھی۔ زمینوں کے مالک پرانے رئیس جن کے اختیارات کچھ حد تک چھن گئے تھے جمہوریت کے بہت سخت خلاف تھے وہ اس کوشش میں لگے ہوئے تھے کہ اپنے ماضی کی شان پھر سے واپس لائی جائے اور سوداگر طبقے نے جمہوریت کے نام پر جو تبدیلیاں کر دی ہیں اس کے بعد اب کوئی مزید تبدیلی نہ ہونے پائے۔ اس بحث نے ایک نئے فلسفے کو جنم دیا جس میں تبدیلی کو غلط، ناممکن اور وہم کی پیداوار بتایا۔ ان مفکّروں کا عقیدہ تھا کہ عالم میں نہ کسی طرح کی تبدیلی ہوتی ہے اور نہ کوئی چیز حرکت کرتی ہے۔ ان مفکّروں میں پرمانڈیس، زینو وغیرہ کی خاص اہمیت ہے لیکن سب سے اہم نام افلاطون کا ہے جن کے تصوّرات نے عیسائیت اور اسلام جیسے بڑے عالمی مذاہب اور یورپی تہذیب پر بڑی گہری چھاپ

چھوڑی ہے۔

افلاطون کا جنم ایتھنز شہر میں سن ۴۲۸ قبل مسیح میں ہوا۔ ان کے باپ، ماں دونوں کا تعلق بڑے رئیس گھرانے سے تھا۔ افلاطون کو ہمیشہ اس بات کا احساس رہا۔ ان کی ابتدائی تعلیم ایتھنز میں ہی ہوئی۔ بیس برس کی عمر میں سقراط سے ملاقات ہوئی اور آٹھ برس بعد جب سقراط نے سن ۳۹۹ قبل مسیح میں زہر کا پیالا پیا تو افلاطون نے ایتھنز چھوڑ دیا چونکہ سقراط کو موت کی سزا ایتھنز کے جمہوری راج نے دی تھی، افلاطون کے دماغ سے یہ بات کبھی نہ نکل سکی۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ہمیشہ جمہوریت کے خلاف رہے۔ پھر بارہ برس تک (۳۸۶-۳۹۸ قبل مسیح) انھوں نے یونان، مصر، اطالیہ اور صقلیہ کا سفر کیا۔ چالیس برس کی عمر میں ان کے دل میں تعلیم دینے کی زبردست خواہش پیدا ہوئی اپنے پیشروؤں کی طرح شارع عام پر تعلیم دینے کو اچھا نہیں سمجھتے تھے۔ اس لیے ایتھنز کے باہر "اکادمی" قائم کی۔ یہ ادارہ فلسفہ اور سیاسیات کا اعلا مدرسہ تھا جس کا حکومت سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ کبھی کبھی یہاں حکومت کے خلاف بھی تعلیم دی جاتی تھی۔ طالب علم سند یا ڈگری لینے نہیں آتے تھے بلکہ بے نیازی کے ساتھ طلب علم میں لگے رہتے تھے۔ عیسائی شہنشاہ جسٹن نے ۹۱۶ برس بعد اکادمی کو توڑ دیا کیونکہ اس کے خیال میں یہ کفر کی تعلیم کا مرکز تھا۔ اس نے اکادمی تو توڑ دی لیکن وہاں کے استادوں کی جان بخش دی۔ ان میں سے کچھ نے ایران میں نوشیرواں عادل کے دربار میں پناہ لی اور خوزستان کے شہر جندی شاپور میں جو مدرسہ نوشیرواں نے قائم کیا تھا، اس میں انھیں جگہ ملی۔ یہ بات بہت اہم ہے۔ کیوں کہ ان جلا وطن استادوں نے اپنے ساتھ یونانی علم کو ایران میں داخل کیا اور کچھ صدیوں بعد یہ علوم مسلمانوں کی سرپرستی میں پھلے پھولے اس طرح سائنس منزل بہ منزل ایتھنز سے بغداد تک پہنچی۔

افلاطون کے سائنسی نظریات ان کی تصنیف "طیماؤس" میں ملتے ہیں۔ اس میں سائنس ہی نہیں فلسفہ کائنات سے بحث کی گئی ہے۔

بقول ڈسمنڈلی، طیماؤس کا بنیادی مقصد دینیاتی ہے یعنی کائنات کی

ابتدا اور قدرت کے مظاہر کی ایک مذہبی اور مقصدی پہلو سے تشریح کی جا سکے اپنی ایک اور تصنیف میں انھوں نے ان لوگوں پر سخت اعتراض کیا ہے جو خالص مادی بنیاد پر کائنات کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔

بارھویں صدی کے وسط تک یورپ کے پڑھے لکھے لوگوں کو افلاطون کی "طیماؤس" ہی ملی۔ اور کافی دنوں تک اس میں دیے ہوئے اصول مانے جاتے رہے۔ مشرق میں سب سے پہلے یحیٰ ابن بطریق نے عربی میں ترجمہ کیا۔ اس کے بعد حنین ابن اسحاق نے جس کی اصلاح یحیٰ ابن علی نے کی۔ افلاطون کا نام بہت ہی مشہور ہوا اور طیماؤس میں دیے ہوئے اصول بیشتروں کو الہامی کلام معلوم ہوئے۔ بقول سارٹن اس مغالطہ نے سائنس کی ترقی میں بہت رکاوٹ ڈالی اور طیماؤس آج بھی الجھاؤ کا سرچشمہ بنا ہوا ہے اور جیسے کہ برٹرنڈ رسل نے کہا ہے" افلاطون کو یہ نہیں معلوم تھا کہ کٹرپن کے خیالات کو اس طرح پیش کیا جائے کہ آنے والی نسلیں دھوکا کھاتی رہیں۔"

افلاطون کے متعلق یہ کہنا بیجا نہیں ہوگا کہ مابعد الطبیعات کے ماہروں کی طرح وہ بھی آسمان سے شروع کر کے زمین پر آتے ہیں حالانکہ سائنس کا آدمی نیچے کے معاملات کو رفتہ رفتہ سمجھ کر اوپر کی طرف جاتا ہے۔ یہ دونوں نقطۂ نظر بنیادی طور پر مختلف ہیں۔ افلاطون کے مطابق تو یہ ہے کہ سائنس داں جو کچھ کہتے ہیں وہ صرف ذاتی رائے ہے۔ کوئی گہرا علم نہیں کیونکہ علم صرف "تصورات" سے حاصل کیا جا سکتا ہے جب کہ مادی اشیا کے مشاہدے سے مشکوک اور کمزور رائے ہی بنتی ہے۔ یہ لوگ درحقیقت کچھ نہیں سمجھ پاتے۔ افلاطون کے فلسفہ پر ریاضیاتی خیالات کا گہرا رنگ چڑھا ہے جو انھوں نے فیثا غورث کے ماننے والوں سے حاصل کیا۔ یہ بہت مشہور جملہ ہے جس کا انھوں نے اکادمی کے دروازے پر کتبہ لٹکا دیا تھا۔ "جو ریاضی داں نہیں ہے وہ اندر نہ آئے"۔ لیکن افلاطون عملی ریاضیات کو غلط مانتے تھے۔ ان کے یہاں پرکار اور قطب نما کے علاوہ کسی اور ریاضیاتی اوزار کے استعمال کی اجازت نہیں تھی لیکن خیال کے متعلق ان کا نظریہ ریاضیات کے اصول میں بہت آسانی سے فٹ ہو جاتا تھا۔ مثلاً اگر ہم دائرے کی یوں تعریف

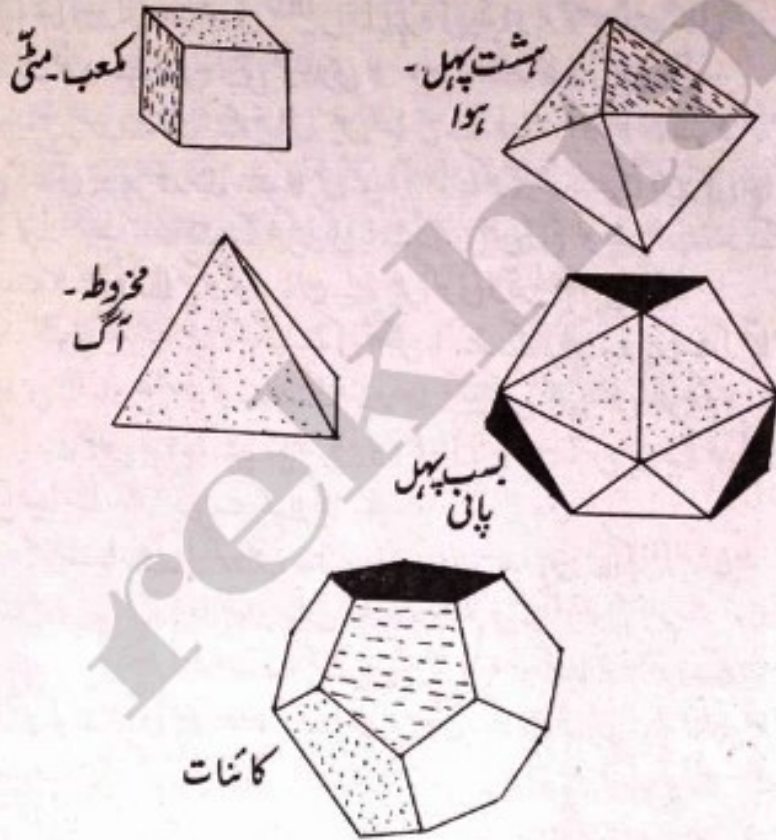
کریں کہ وہ ایک بند سطح منحنی خط ہے جس کا ہر نقطہ اندر کے ایک نقطہ سے برابر
دوری پر ہے تو ہم ایک خیال کی تخلیق کرتے ہیں جو ایک مثالی دائرہ ہے۔ ہم لاکھ
کوشش کریں لیکن اس خیال کی صحیح نقل نہیں بنا سکتے۔ اس معنی میں وہ ریاضی
تک کو خالص فلسفہ کے مقابلہ میں گھٹیا سمجھتے تھے کیوں کہ ریاضی میں کچھ باتوں کو
بِن مان کر چلتے ہیں اسی لیے یہ "عدد" رائے کے مقابلہ میں بہتر ضرور ہیں۔ لیکن
علم حقیقی کے مقابلہ میں کم درجہ کی ہے۔ غالباً یہی سبب ہے کہ اسلام میں علوم
کی تقسیم میں ریاضیاتی کو درمیانی اور طبعیات (جس میں طب بھی شامل ہے)
ادنیٰ سمجھا جاتا تھا صرف مابعد الطبعیات اور خالص فلسفہ کو علم اعلا مانتے تھے۔
طیماؤس کے شروع ہی میں کہا گیا ہے کہ کائنات کے متعلق جب بھی سوچا
جائے تو سب سے پہلے یہ سوال دماغ میں اٹھتا ہے کہ کیا وہ ہمیشہ سے ہے یا کسی
مخصوص وقت پر اس کا وجود ہوا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کائنات آنکھوں سے
دیکھی اور ہاتھوں سے محسوس کی جا سکتی ہے۔ اور ہم جانتے ہیں کہ جن چیزوں کو حواس
سے سمجھا جائے ان میں تبدیلیاں پیدا ہوتی ہیں اور وہ وجود میں آتی ہیں۔ (ان کا
کون اور استحالہ ہوتا ہے) لہٰذا جس شے کی صورت میں اس کا کون اور استحالہ
ہو، ان کا کوئی سبب ضرور ہوگا لیکن کائنات کے بنانے والے اور جنم داتا کا پتہ
لگانا مشکل کام ہے اور اگر کسی کو پتہ چل بھی جائے تو ہر ایک کو اس کے بارے
میں بتانا بھی ناممکن ہوگا۔

کائنات کے بنانے والے نے بدلنے والی کائنات بنائی ہے کیوں؟ وہ
اچھا ہے اس لیے اس نے چاہا کہ ہر چیز جہاں تک ہو سکے اسی کی طرح اچھی ہو۔
اس نے دیکھا کہ کائنات ہیجان کی حالت میں ہے اور بدنظمی کے ساتھ حرکت
کر رہی ہے تو اس نے بدنظمی کے اندر نظم پیدا کیا کیوں کہ اس نے رائے قائم
کی کہ نظم ہر معنی میں بہتر ہے۔ وہ خود سب سے اچھا ہے اس لیے اس کے
لیے کوئی ایسی چیز بنانا جو اعلا ترین نہ ہو ناممکن ہے تو اس نے کائنات
بنانے میں "نفس کے اندر عقل" شامل کر دی۔ اور اس طرح اس بات کا یقین
ہو گیا کہ اس کی تخلیق قدرتی طور پر سب سے اعلا اور بہتر ہوگی اور اس مقصد

سے کہ ہماری کائنات خود صانع کی طرح واحد رہے، اس نے دو یا لاتعداد
عالم نہیں بنائے بلکہ ہماری کائنات واحد ہے اور واحد ہی رہے گی۔
اس کے علاوہ کوئی شے بھی جو وجود میں آئی ہے مجسم ہوگی۔ اسے آنکھوں
سے دیکھ اور ہاتھوں سے چھو سکتے ہیں۔ لیکن کوئی چیز بھی آگ کے بغیر دیکھی
نہیں جا سکتی اور جب تک وہ ٹھوس نہ ہو اسے چھو نہیں سکتے مگر کوئی بھی چیز
مٹی کے بغیر ٹھوس نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا جب صانع نے کائنات کا جسم جوڑنا شروع
کیا تو اسے آگ اور مٹی سے بنایا۔ لیکن دو چیزوں کو اچھی طرح ملانا ممکن نہیں
ہے جب تک کہ کوئی تیسری شے ان کو آپس میں ملا کر جوڑا نہ رکھے۔ اگر کائنات
کا جسم صرف ایک سیدھے سطح جیسا ہوتا اور اس میں کوئی گہرائی نہ ہوتی تو دونوں
یعنی آگ اور مٹی کو ملانے کے لیے صرف ایک درمیانی شے کی ضرورت ہوتی۔
لیکن چونکہ کائنات کو ٹھوس ہونا تھا اور ٹھوس جسموں کو ملانے کے لیے دو چیزوں
کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس لیے بنانے والوں نے آگ اور مٹی کے درمیان
پانی اور ہوا کو رکھ دیا۔ تاکہ ان کے درمیان جہاں تک ہو سکے تناسب
رہے۔ یہاں کا ہوا کا پانی سے وہی تناسب ہے جو پانی کا مٹی سے اس
طرح ان چار اجزا سے کائنات کا جسم بنایا گیا۔ تاکہ تناسب کے مطابق وہ
واحد رہے نتیجہ یہ ہوا کہ اس میں ہم آہنگی پیدا ہو گئی اور بنانے والے کے
علاوہ اب کوئی بھی اس کے اجزا منتشر نہیں کر سکتا۔
صانع نے جب کائنات کا جسم مرتب کرنا شروع کیا تو چاروں عناصر
پوری طرح استعمال کر دیے۔ آگ پانی اور مٹی تمام کے تمام اسی میں لگا
دیے۔ مقصد یہ تھا کہ کائنات محض ایک ہو اور باقی کچھ بھی نہ بچے تاکہ اس
جیسے دوسرے کا وجود نہ ہو سکے۔ اس کے علاوہ اس کے اوپر عمر کا کوئی اثر
نہ ہو اور اسے کوئی بیماری نہ لگے۔ وہ جانتا تھا کہ مرکب جسم پر گرمی اور سردی
وغیرہ کا زبردست اثر ہوتا ہے جس سے قبل از وقت اس کے ٹکڑے
ہونے لگتے ہیں اور انحطاط پیدا ہوتا ہے اس لیے اس نے کائنات کو
واحد اور مکمل بنایا۔ اس جاندار کے لیے ایسے مناسب جسم کی تلاش
ہوئی جو اپنے اندر تمام جانداروں کو رکھ سکے۔ اس جاندار کائنات کو نہ

آنکھ کی ضرورت تھی کیونکہ اس کے باہر دیکھنے کو کچھ نہ تھا، نہ کان کی کیونکہ سننے کو کچھ نہیں تھا۔ چاروں طرف ہوا بھی نہیں تھی جس سے سانس لی جاتی۔ صانع نے یہ بھی سوچا کہ ہاتھ یا پاؤں کی بھی ضرورت نہیں کیونکہ کائنات کو کسی نہ کسی سے اپنا بچاؤ کرنا تھا اور نہ کسی دوسرے سہارے کی ضرورت ہے۔

یہاں ایک سوال اٹھتا ہے کہ جب کائنات مرکب نہیں ہے تو اسے چار عناصر کا مجموعہ کیسے مان سکتے ہیں؟ طیماؤس میں اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ عناصر کو یقین کے ساتھ الگ کرنا مشکل ہے ہم جسے پانی کہتے ہیں. وہ کبھی کبھی پتھر اور مٹی کی شکل میں ٹھوس بن جاتا ہے اور پھر نمک کی صورت میں گھل کر پانی ہوجاتا ہے اور ہوا میں اڑ جاتا ہے ہوا اٹھنے پر آگ بنتی ہے اور آگ بجھنے پر ہوا بن جاتی ہے۔ ہوا سکڑنے پر بادل یا کہر بنتی ہے اور یہ سب پانی بن جاتے ہیں جو پھر مٹی اور پتھر کی شکل لے لیتے ہیں۔ اس طور سے عناصر کو وجود نہیں بلکہ صفت کہہ سکتے ہیں۔

یہ عناصر درحقیقت ایک ہی مادہ کی مختلف شکلیں ہیں جو برابر ایک دوسرے میں بدلتے رہتے ہیں۔ چونکہ ہر عنصر کا جسم ٹھوس ہے اور ٹھوس کی سرحدیں مسطح ہوتی ہیں۔ لہٰذا مٹی کو مکعب کی شکل دی گئی اس کے چھ پہلو ہوتے ہیں اسی وجہ سے مٹی دوسرے عناصر کے مقابلہ میں زیادہ ٹکاؤ اور سب سے کم متحرک ہے۔ آگ کی شکل مخروطی ہے جس کے صرف چار پھل ہیں یہی وجہ ہے کہ آگ سب سے زیادہ متحرک ہے۔ پھر ہوا کا نج بہشت پھل اور پانی کا بیس پہل ہوتا ہے۔

افلاطون کے "عناصر"

مٹی کے تونیچ کی ہر سطح مربع ہے لیکن بقیہ عناصر کی سرحدی سطحیں متساوی الاضلاع مثلث ہیں ان چاروں عناصر کے بیچ اتنے چھوٹے ہیں کہ انھیں دیکھا نہیں جا سکتا صرف جب ان کی بڑی تعداد یکجا ہوجاتی ہے تو وہ دکھائی دیتے ہیں لہٰذا یہ ماننا پڑیگا کہ صانع نے ان کی تعداد حرکت اور دوسری صفات کو صحیح تناسب کے مطابق مرتب کیا اور انھیں کامل ترین شکل عطا کی چونکہ ہر ایک کی سطح مثالوں کا مجموعہ ہے ان عناصر کا آپس میں تبدیل ہو جانا ممکن ہے۔

آنکھ کی ضرورت تھی کیونکہ اس کے باہر دیکھنے کو کچھ نہ تھا، نہ کان کی کیونکہ سننے کو کچھ نہیں تھا۔ چاروں طرف ہوا بھی نہیں تھی جس سے سانس لی جاتی۔ صانع نے یہ بھی سوچا کہ ہاتھ یا پاؤں کی بھی ضرورت نہیں کیونکہ کائنات کو کسی نہ کسی سے اپنا بچاؤ کرنا تھا اور نہ کسی دوسرے سہارے کی ضرورت ہے۔

یہاں ایک سوال اٹھتا ہے کہ جب کائنات مرکب نہیں ہے تو اسے چار عناصر کا مجموعہ کیسے مان سکتے ہیں؟ طیماؤس میں اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ عناصر کو یقین کے ساتھ الگ کرنا مشکل ہے ہم جسے پانی کہتے ہیں۔ وہ کبھی پتھر اور مٹی کی شکل میں ٹھوس بن جاتا ہے اور پھر نمک کی صورت میں گھل کر پانی ہو جاتا ہے اور ہوا میں اڑ جاتا ہے ہوا اٹھنے پر آگ بنتی ہے اور آگ بجھنے پر ہوا بن جاتی ہے۔ ہوا سکڑنے پر بادل یا کہر بنتی ہے اور یہ سب پانی بن جاتے ہیں جو پھر مٹی اور پتھر کی شکل لے لیتے ہیں۔ اس طور سے عناصر کو وجود نہیں بلکہ صفت کہہ سکتے ہیں۔

یہ عناصر درحقیقت ایک ہی مادہ کی مختلف شکلیں ہیں جو برابر ایک دوسرے میں بدلتے رہتے ہیں۔ چونکہ ہر عنصر کا جسم ٹھوس ہے اور ٹھوس کی سرحدیں مسطح ہوتی ہیں۔ لہٰذا مٹی کو مکعب کی شکل دی گئی اس کے چھ پہلو ہوتے ہیں اسی وجہ سے مٹی دوسرے عناصر کے مقابلہ میں زیادہ ٹکاؤ اور سب سے کم متحرک ہے۔ آگ کی شکل مخروطی ہے جس کے صرف چار پہل ہیں یہی وجہ ہے کہ آگ سب سے زیادہ متحرک ہے۔ پھر ہوا کا نیج بہشت پہل اور پانی کا بیس پہل ہوتا ہے۔

افلاطون کے "عناصر"

مٹی کے تونیچ کی ہر سطح مربع ہے لیکن بقیہ عناصر کی سرحدی سطحیں متساوی الاضلاع مثلث ہیں ان چاروں عناصر کے بیچ اتنے چھوٹے ہیں کہ انھیں دیکھا نہیں جا سکتا صرف جب ان کی بڑی تعداد یکجا ہو جاتی ہے تو وہ دکھائی دیتے ہیں لہٰذا یہ ماننا پڑیگا کہ صانع نے ان کی تعداد حرکت اور دوسری صفات کو صحیح تناسب کے مطابق مرتب کیا اور انھیں کامل ترین شکل عطا کی چونکہ ہر ایک کی سطح مثلثوں کا مجموعہ ہے ان عناصر کا آپس میں تبدیل ہو جانا ممکن ہے۔

اس تشریح سے یہ نتیجہ نکالنا غلط ہوگا کہ افلاطون نے ایٹمی اصول کو مان لیا تھا اور ان عناصر کی شکلیں مشاہدہ کی بنیاد پر ڈھونڈھ نکالی تھیں۔ حقیقت تو یہ ہے کہ وہ ایٹمی تھیوری کو سرے سے غلط سمجھتے تھے۔

بہر صورت ان کے خیال میں صانع نے عناصر اور کائنات کو ایسی شکل عطا کی جو ہر صورت سے کامل تھی۔ آسمان کو ہمیشہ سے ہی گنبد سمجھا جاتا تھا۔ لہٰذا جب کائنات کے مرکز کی بات ذہن میں آئی تو پھر پورے کے پورے کائناتی نظام کو گولہ مان لینے میں کوئی دقت نہیں ہوئی۔

بقول ٹیلر کائنات کو گولے کی شکل ماننے کے پیچھے یہ دلیل ہے کہ تمام متساوی الاضلاع جسم گولے کے اندر سما سکتے ہیں لیکن اس نظریہ کو بہت سنجیدگی سے نہیں لینا چاہیے۔ یہ صرف دماغی اڑان ہے جس میں فیثا غورث کی ریاضیات کے تخیل سے کھیلا گیا ہے۔

پھر سیاروں کی گردش سے یہ عام خیال پیدا ہوا تھا کہ "آسمان" حرکت میں ہے لہٰذا افلاطون نے یہ رائے قائم کی کہ اگر کوئی جسم حرکت میں ہے تو کسی جسم نے اسے حرکت میں ڈال دیا ہوگا یا خود اس کے اندر کوئی ایسی قوت ہوگی جس سے حرکت پیدا ہوتی ہے۔ چونکہ قدیم یونان میں مشینیں بہت ہی کم تھیں اور حرکت عموماً انسان یا چوپاؤں کی قوت سے ہوتی تھی، وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ باہری قوت کے بغیر جو چیزیں حرکت کرتی ہیں ان کے اندر 'نفس' ہوتا ہے۔ رفتہ رفتہ ان کا نظریہ بنا کہ صرف 'نفس' کو حرکت شروع کرنے والا سمجھنا چاہیے۔ یہی وجہ ہے کہ بنانے والے نے کائنات کے مرکز میں 'نفس' کو داخل کیا اور پھر تمام میں پھیلا دیا اور جسم کو اسی کے اندر محدود کر دیا۔ لیکن کائنات کا نفس کبھی بھی جسم کے بغیر نہیں تھا۔ کیونکہ جسم کے مقابلہ میں نفس زیادہ اعلا ہے اور اعلا کو ہر صورت سے مقدم ہونا چاہیے جسم تو مادّی ہے، اسے نفس ہی قابو میں رکھ سکتا ہے۔

آگے چل کر طیماؤس میں کائنات کو ایک "زندہ مخلوق" مان لیا گیا۔ کیونکہ اس کے اندر 'نفس' ہے۔ اور "زندہ" کی پہچان ہے "حرکت"، لہٰذا

صانع نے کائنات کو دائروی حرکت میں ڈال دیا کیونکہ یہی حرکت اس کے شایانِ شان ہے۔ یہ کامل ترین حرکت ہے کیونکہ اس کی دوری مرکز سے ہمیشہ برابر رہتی ہے جب بنانے والے نے دیکھا کہ کائنات زندہ اور حرکت میں ہے تو وہ بہت خوش ہوا اور خوش ہو کر اس نے کائنات کو اور بھی زیادہ اپنے نمونہ کا بنانا چاہا۔ لیکن وہ خود تو جاودانی ہے مگر کائنات کو جسے اس نے بنایا تھا یہ صفت عطا نہیں کر سکا۔ لہٰذا اس نے "جاودانیت کی متحرک شبیہ" بنا دی۔ اسی شبیہ کو "زمان" کہتے ہیں۔

زمان کی تخلیق کائنات کے ساتھ ہی ہوئی ہے تو اگر کائنات کبھی فنا ہوتی ہے تو زمان بھی ساتھ میں فنا ہوگا۔ صانع نے زمان کی تخلیق کی خاطر اجرام فلکی بنا کر انھیں سات آسمانی راستوں پر ڈال دیا۔ زمین کے قریب والے آسمان میں چاند کو ڈالا اور دوسرے آسمان میں سورج کو رکھا تاکہ اس کی روشنی آسمان کے کونے کونے تک پہنچ سکے۔ سورج کی ایک گردش کے دور کو دن۔ رات کہا گیا۔ جب چاند کا ایک چکر پورا ہو چکا تو مہینہ "وجود" میں آیا اور جب سورج اپنے پورے راستے کو طے کر چکا تو سال کی تخلیق ہوئی۔ اس طرح تمام اجرام فلکی کی گردش کے ساتھ ساتھ کوئی نہ کوئی مخصوص عدد جڑ گیا۔ لیکن بہت کم لوگ دوسرے سیاروں کی گردش کو سمجھ پاتے یا عدد کے حساب سے ناپ سکتے ہیں۔ درحقیقت وہ نہیں جانتے کہ "زمان" اجرام فلکی کا نام ہے۔ اس گردش کو ہم اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں اور جاودانیت تو نہیں لیکن اس کی متحرک شبیہ ہمارے ذہن میں پیدا ہوتی ہے۔

اس طور سے زمان اور کائنات کو الگ نہیں کیا جا سکتا۔ جاودانیت کے لیے واحد ہونا لازمی ہے لیکن زمان کے لیے یہ ناممکن ہے کیونکہ کائنات کی تخلیق میں کثرت ہے اور اس میں تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔ جاودانیت میں تبدیلی نہیں ہوتی مگر زمان کا تو تبدیلی سے تعلق ہے کبھی ماضی، کبھی حال، کبھی مستقبل۔ اس لیے عدد کو اگر زمان سے اور کثرت کو عدد سے جوڑ دیا جائے تو پھر یہ دقت دور ہو جائے گی کیونکہ عدد کی بنیاد تو واحد ہے لیکن 'گنتی'،

اعداد ہی کا سلسلہ ہے اس میں کثرت بھی شامل ہے اور ترتیب بھی۔ اس طرح مرتب نظام جاودانیت کی نقل بن جاتا ہے۔ اس طریقے سے زمان کو ناپا جاسکتا ہے۔ ارسطو کا تو یہ خیال تھا کہ "زمان حرکت کی ناپ ہے" لیکن اگر زمان صرف ایک پیمانہ ہوتا تو اس کی کوئی اہمیت نہ تھی۔ دراصل زمان کا بنیادی کام یہ ہے کہ وہ جاودانیت کی شبیہ پیش کرتا رہے۔ اجرام فلکی اور ان کی گردش کے مشاہدہ سے ہی انسان میں عدد اور زمان کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ طیماؤس میں کہا گیا ہے کہ اس طور سے انسان نے فلسفہ حاصل کیا۔ جو دیوتاؤں کا بہترین تحفہ ہے۔ آسمان کی گردش سے خیالات کی گردش کا نمونہ ملتا ہے۔

اس تفصیل کے پیچھے افلاطون کا فلسفہ وجود چھپا ہوا ہے۔ وہ مانتے تھے کہ عالم خیال تو حقیقی ہے لیکن مادی دنیا میں صرف خیال ہی کی پرچھائیں کا احساس ہوتا ہے۔

اس طور پر وجود کی تین قسمیں ہیں

(۱) وہ جس میں کبھی تبدیلی نہیں ہوتی، جو کبھی نہ پیدا ہوا نہ فنا ہوگا۔ جس میں نہ کوئی شے داخل ہو سکتی ہے اور نہ وہ کسی شے میں داخل ہوتا ہے۔ جسے انسانی حواس کی مدد سے نہیں سمجھ سکتے اور صرف عقل سے اس کا ادراک کر سکتے ہیں۔

(۲) وہ جو پہلے قسم کے وجود کی نقل ہے کہیں پیدا ہوتا ہے، کہیں زائل ہوتا ہے۔ جسے انسانی حواس کی مدد سے سمجھ سکتے ہیں اور جس کا رائے سے اندازہ ہوتا ہے۔

(۳) تیسری قسم وہ ہے جو وجود میں آنے والی ہر شے کو اپنے اندر لے لیتی ہے اور اسی میں ہر شے آخر کو فنا ہوتی ہے۔ اُسے احساس کی مدد سے نہیں سمجھ سکتے۔ صرف ایک طرح کی بناوٹی دلیل سے اس کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ اس کا اپنا وجود ضرور ہے لیکن ظرف کی حیثیت سے ہی تمام چیزوں کو جو وجود میں آتی ہیں اسی کے اندر جگہ ملتی ہے۔

وجود کے اس طور سے تین درجے ہوئے — ابدی وجود، تکوین شدہ وجود اور مکان۔ طیماؤس میں کہا گیا ہے کہ کائنات کی تخلیق سے پہلے تینوں قسم کے وجود تھے۔ ابدی وجود تو صانع کا ہے جس نے اپنے نمونہ پر کائنات بنانے کا ارادہ کیا اور مکان چاروں عناصر سے بے ترتیبی کے ساتھ بھرا ہوا تھا۔ اور یہ ظرف مسلسل حرکت میں تھا لیکن اس حرکت میں کوئی باقاعدگی نہ تھی جس طرح چھلنی کی حرکت میں ہوتا ہے اسی طرح ایک قسم کے ذرّے ایک جگہ ہوتے گئے اور جو مختلف تھے وہ الگ ہوتے گئے۔ اس طرح کائنات کی تخلیق میں استعمال ہونے سے پہلے چیزوں نے مختلف جگہیں اختیار کر لیں ان میں نہ کوئی تناسب نہ ان کی کوئی ناپ تھی۔ جب نظام کائنات میں ترتیب دی گئی تو ان عناصر کو صانع نے شکل اور عدد کے مطابق منظم کیا۔ ان نظر پر بعد کو کافی بحثیں ہوئی مثلاً یہ کہ کائنات کے مرتب ہونے سے پہلے کیا "مکان" کا وجود تھا اور کیا کائنات کی کسی مخصوص لمحے پر ابتدا ہوئی۔ افلاطون کے شاگرد ارسطو کا تو یہ کہنا تھا کہ کائنات ہمیشہ سے رہی ہوگی اور رہے گی چاہے بے ترتیبی کی حالت ہی سے اسے ترتیب دی گئی ہو۔ لہٰذا زمان اور کائنات کی ابتدا ضرور ہوئی ہوگی۔ بعد کے زمانے میں نو فلاطونیوں نے یہ تاویل کی کہ کائنات کی تخلیق کا یہ مطلب نہیں ہے کہ کسی زمان میں اس کی ابتدا ہوئی۔ صرف اس کا وجود اپنے علاوہ کسی دوسرے پر منحصر ہے۔ درحقیقت یہ کہنا مشکل ہے کہ افلاطون کا حقیقی منشا کیا تھا۔ ان بحثوں سے کوئی بات واضح نہیں ہو سکی لیکن اس میں کوئی شبہ نہیں کہ جب طیماؤس میں کائنات کی تخلیق سے پہلے موجود ہونے کی بات کہی گئی ہے تو ان تینوں کا کائنات سے زمانی طور پر نہ صحیح منطقی طور پر فرق ضرور ہے۔ یہ کہنا صحیح ہے کہ زمانی نظام میں مکانی نظام شامل ہے۔ زمان کی تخلیق سے پہلے بھی مکان تھا عناصر مکان میں رہ سکتے ہیں جو زمانی نہیں ہیں۔

مکان کے متعلق افلاطون کا یہ نظریہ کافی مشکل ہے۔ برٹرنڈ رسل تک یہ خیال تھا کہ یہ نظریہ آسانی سے سمجھ میں نہیں آتا۔" غالباً ہندسہ (جیامتی) کے شوق سے دلچسپی رکھنے کے باعث افلاطون کے ذہن میں یہ بات آئی ہو

کہ اس علم میں تو دلیلیں حساب کی طرح دی جاتی ہیں جس میں صرف عقل کا استعمال کرنا پڑتا ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ مکان سے بھی تعلق رہتا ہے۔ جو حساسات کی دنیا کا ایک پہلو ہے۔" حقیقت تو یہ ہے کہ افلاطونی فلسفہ کا اصلی مقصد یہ ہے کہ صانع کے وجود اور کائنات کی تخلیق کی تشریح کی جائے زمان اور مکان کی حیثیت اس میں دوسرے درجے کی ہے۔ انھوں نے طبیعاتی بنیاد پر زمان و مکان کا کوئی نظریہ پیش نہیں کیا۔ صانع کو بھی انھوں نے وہ حیثیت نہیں دی جو کچھ مذہبوں خصوصاً مغربی ایشیا میں پھیلنے والے مذاہب میں دی گئی ہے۔ افلاطون کا خالق تخلیق تو کرتا ہے لیکن انسانوں سے اپنی عبادت کا طلب گار نہیں ہے۔ پھر بھی بعد کے زمانے میں بہت سے دینیاتی مفکّروں نے افلاطونی فلسفہ کو اپنے عقائد سے اس قدر ہم آہنگ کیا کہ افلاطون کے "خالق" اور ان عظیم مذاہب کے "خالق" میں کوئی فرق نہیں رہ گیا۔

افلاطون کی تعلیمات کی ایک بہت بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اس کی وجہ سے دینیاتی فلکیات کو بہت اہمیت ملی۔ ان سے پہلے ایونیائی اور دوسرے مفکّر چاند سورج اور سیاروں کی گردش سے متعلق مسئلوں کا حل مادّی بنیادوں اور روزمرّہ کے تجربے کے مطابق ڈھونڈھنے میں لگے تھے۔ ان میں سے اکثر نظریات اپنے زمانے کے چالو عقائد سے ٹکراتے تھے یہی وجہ تھی کہ طبعی فلسفہ کو حکمراں اور دینیاتی حلقے بہت خطرناک اور کفر سمجھتے تھے۔ اسی جرم پر اناخاغورث کو عمر قید کی سزا کاٹنا پڑی۔ پروتاغورث کو جلاوطنی ملی۔ فیثاغورث نے پہلی بار طبعی فلسفہ اور فلکیات میں دینیات پہلو شامل کیا جس کو افلاطون نے اور آگے بڑھایا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سورج، چاند اور سیارہ بے جان مادّہ کے مجموعہ نہ رہے بلکہ اب انھیں دیوتاؤں کی حیثیت ملی اور جو انسانی زندگی پر پوری طرح اثر انداز ہوتے تھے جس کا نتیجہ رفتہ رفتہ یہ ہوا کہ اس سے وہم پرستی کو تقویت پہنچی اور بہت طویل عرصے کے بعد کہیں جا کر سیاروں اور ستاروں کو مادّی سمجھا جانے لگا۔

....

ارسطو کی تعلیمات

کب سلیقہ ہے فلک کو یہ ستم گاری میں
کوئی معشوق ہے اس پردۂ زنگاری میں
منولال صبا لکھنوی

افلاطون کے نظریات پران کے زمانے ہی میں بحثیں شروع ہو گئیں تھیں اور ان کے کئی شاگردوں نے ان کمیوں کو پورا کرنے کی کوشش کی۔ ان شاگردوں میں سب سے اہم نام ارسطو (ارسطوطالیس) کا ہے۔ جن کی تصنیفات اور تعلیمات نے دنیا کو تقریباً دو ہزار برس تک متاثر کیا۔ یہ کہنا تو بہت مشکل ہے کہ آج کی علمی دنیا ارسطو کے نظریات سے پوری طرح الگ ہو سکی ہے چاہے ان کا تعلق منطق سے ہو چاہے سائنس سے چاہے مابعد الطبعیات سے۔

ارسطو کا جنم ۳۸۴ قبل مسیح میں ہوا۔ ۱۷ برس کی عمر میں انھوں نے افلاطون کی شاگردی اختیار کی تقریباً ۵ برس بعد سن ۳۴۳ قبل مسیح میں انھیں مقدونیہ کے راجکمار سکندر کا اتالیق مقرر کیا گیا۔ سکندر چونکہ یونان کے ایک دور افتادہ پچھڑے ہوئے علاقے میں پیدا ہوا اور رفتہ رفتہ ایک بہت بڑی سلطنت کا مالک ہو گیا۔ وہ یونان کے ثقافتی راجدھانی ایتھنز کی تہذیب سے بہت مرعوب تھا۔ ارسطو کو وہ ایتھنز کی تہذیب کا

نمائندہ سمجھتا تھا۔ ہوسکتا ہے کہ وہ اسی بنیاد پر ارسطو کا لحاظ کرتا ہو لیکن اس کا کوئی ثبوت نہیں ملتا کہ سکندر نے ارسطو کی منطق یا اس کے فلسفہ کو اپنایا ہو۔ یہ ضرور ہے کہ ارسطو کو راجکمار سکندر کی تعلیم اور تربیت کے لیے اپنے نظریات بہت صفائی کے ساتھ پیش کرنے پڑتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی تصانیف میں تحریر کی اسٹائل افلاطون کی اسٹائل سے مختلف ہوتی تھی۔ تخت پر بیٹھنے کے بعد بھی سکندر ارسطو کو اپنا دوست اور مشیر سمجھتا رہا لیکن جب یونان اور بلقان میں بغاوتوں کے دبانے میں سکندر کا بہت وقت گزرنے لگا تو ارسطو نے ایتھنز واپس آکر ۳۳۵ قبل مسیح میں افلاطون کی اکادمی سے الگ اپنا تحقیقاتی مرکز، لائی سیم' قائم کیا۔ لائی سیم تو تقریباً ۱۲ برس تک پھولتا پھلتا رہا لیکن سکندر کے مرنے کے بعد بغاوتیں شروع ہوئیں اور جن لوگوں کو سکندر نے نقصان پہنچایا تھا وہ ارسطو اور ان کے مدرسہ کا سکندر سے تعلق نہیں بھول پائے تھے۔ ایتھنز والے جو کل تک ارسطو کی علمیت کے قائل تھے اب ان کی جان کی دشمن ہوگئے تھے چنانچہ انھیں اپنا قائم کردہ مدرسہ چھوڑ کر بھاگنا پڑا اور کچھ مہینوں میں ان کا انتقال ہوگیا۔ اس طرح ارسطو کا بھی وہی حشر ہوا جو کسی ایک حکومت سے پوری طرح وابستہ ہونے والوں کا حکومت بدلنے کے بعد ہوتا ہے۔ ارسطو کی تصنیفات اس وقت کے تمام علوم سے تعلق رکھتی ہیں۔ ان کی زبان افلاطون جیسی شاعرانہ نہیں ہے لیکن سائنس کے ارتقاء میں ان کی بڑی اہمیت ہے۔ طبعی فلسفہ میں ان کی تصنیف فزکس آٹھ مقالوں پر مشتمل ہے۔ اس میں انھوں نے روزمرہ کے اصطلاحات اور الفاظ یعنی حرکت، مکان و زمان سے متعلق تشریح پر زور دیا ہے۔ ان میں مشاہدہ اور تجربے کی کوئی خاص اہمیت نہیں ہے۔ شروع کی چار کتابیں مابعد الطبعیاتی نوعیت کی ہیں جن میں ایسے سوالوں سے بحث کی گئی ہے کہ یہ کائنات محدود ہے یا لا محدود اس کی تخلیق ہوئی یا اس کی ابتدا نہیں ہے۔

ایک کتاب میں کائنات کی بناوٹ ستاروں کی حرکت اور زمین کی شکل و پوزیشن کی تفصیل دی گئی ہے اور یہ کہا گیا ہے کہ زمین کائنات کے مرکز پر ساکن ہے۔ ایک مقالے میں کون و فساد سے بحث کی گئی ہے اور جس میں ارسطو کا نظریہ ضدین پیش کیا گیا ہے۔ یعنی گرم و ٹھنڈا، تر اور خشک، اور انھیں کے مختلف مجموعوں سے چاروں عناصر آگ، ہوا، پانی اور مٹی کا وجود ہوا۔ افلاطون ہی کی طرح ارسطو بھی مانتے تھے کہ چاند سورج اور دوسرے سیارے اور ستارے کامل ہیں۔ کبھی فنا نہیں ہوں گے وہ دیوتا ہیں دنیا میں جتنی بھی مخلوق ہے اسے بھی یہ خصوصیات تھوڑی بہت ملی ہوئی ہیں اور جو شے بھی پیدا ہوتی اور مرتی ہے وہ کسی لافانی ہستی کی نقل ہوتی ہے۔ مثلاً چیزوں میں تبدیلیاں اسی باقاعدگی سے ہوتی ہیں جس طرح اجرام فلکی کی گردش میں باقاعدگی ہے۔ ان کا یہ بھی خیال تھا کہ کچھ ہزار برسوں کے بعد سورج چاند اور سیارے پھر انھیں جگہوں پر پہنچ جاتے ہیں جہاں سے پہلے ان کی گردش شروع ہوئی اور اس کے بعد وہی سلسلہ دہرایا جاتا ہے اور دنیا کی تاریخ بھی اسی طرح دہرائی جاتی ہے۔ یہ چکر چلتا رہتا ہے تو جو واقعہ آج ہو رہا ہے اب سے پہلے کے دور میں بھی ضرور ہوا ہوگا۔ وہ خود یونان کے کسی اہم تاریخی واقعہ کے بعد اگر آج موجود ہیں تو اس کے پہلے بھی رہے ہوں گے۔

ارسطو کا مقصد یہ تھا کہ طبعی فلسفہ کی تمام شاخوں کو ایک کر دیا جائے اور یہ دکھایا جائے کہ ان کا طبعی دینیات سے کیا تعلق ہے۔ اس دور کے حالات کے مطابق قدرتی طور پر ضروری تھا کہ پہلے یہ مطالعہ کیا جائے کہ زمین پر چیزوں میں تبدیلیاں کیسے ہوتی ہیں اور اسی بنیاد پر آسمانوں کے متعلق نتیجے نکالے جائیں۔ افلاطون کا شاگرد ہونے کے باوجود انھوں نے سائنسی مسئلوں کا ریاضیاتی حل نکالنے کی کوشش نہیں کی۔ مزاجاً وہ ریاضی داں نہیں تھے اور افلاطون کے جانشینوں سے اسی بنیاد پر ان کے اختلافات اتنے زیادہ بڑھے کہ انھوں نے اکادمی چھوڑ دی اور خود اپنا

مرکز لائی سیم قائم کیا۔ ریاضیات کو کچھ نہ کچھ اہمیت وہ ضرور دیتے تھے۔ لیکن سمجھتے تھے کہ اس کی وسعت محدود ہے۔ تھیوری تو وہی ہے کہ جو ہر طرح کی تبدیلی کی مناسب تشریح کر سکے۔ وہ تبدیلیاں جن کو مقدار کی بنیاد پر بیان کیا جا سکے وہ تبدیلیوں کی صرف ایک قسم ہے۔

تبدیلیوں کی کئی قسمیں ہیں اور ہر ایک کی اپنی اپنی خصوصیات ہوتی ہیں۔ مثلاً کسی پھل کے بڑھنے اور پکنے کا مکمل بیان عدد اور شکل کی طرح نہیں کیا جا سکتا ہے۔ وہ دو طرح کی تبدیلیوں کے قائل تھے جس کا کسی جسم پر اثر پڑتا ہے۔ (۱) وہ خود اپنی طبعی ارتقاء کی بنیاد پر بدلتا ہے مثلاً ایک بیج پہلے اک ہوا بنتا ہے پھر پودا، پھر پھل اور اس میں نئے بیج پیدا ہوتے ہیں یہ طبعی تبدیلی ہے۔ (۲) کچھ تبدیلیاں ایسی ہوتی ہیں کہ کوئی باہری جسم مداخلت کرے اور ایسی تبدیلیاں پیدا ہوں جس کا قدرتی ارتقاء سے کوئی تعلق نہ ہو مثلاً پودے کو کچلا یا کاٹ دیا جائے ایسی تبدیلی کو قسری تبدیلی کہتے ہیں۔

ارسطو یہ مانتے تھے کہ تمام جسموں کی خصوصیات دونوں میں سے ایک طریقے سے بدلی جا سکتی ہیں اور ان میں ہر ایک کی الگ الگ تشریح کرنی پڑے گی۔ طبعی تبدیلی کے لیے ہمیں صرف یہ دکھلانا ہوگا کہ یہ اس نوع کی خصوصیت ہے چاہے حیوانات، نباتات یا جمادات ہوں۔ اس کے برخلاف قسری تبدیلی کی تشریح کے لیے ان خارجی ذرائع یا فاعلوں کا پتہ لگانا ہوگا جس کے باعث تبدیلی ہوئی ہے۔

اس امتیاز کی بنیاد پر ارسطو نے اپنا نظریہ حرکت مرتب کیا۔ حرکت یعنی جسم کے پوزیشن کی تبدیلی بھی یا طبعی ہوگی یا قسری۔

(۱) چیزیں اپنے آپ حرکت میں آتی ہیں یا (۲) کوئی باہری ذریعہ انھیں حرکت پر مجبور کرتا ہے۔ دونوں قسم کی حرکت ہمیں روز دیکھنے میں آتی ہے مثلاً اگر کوئی رکاوٹ نہ ہو تو پتھر اور چشمے پہاڑ کی چوٹی سے زمین کی طرف گرتے جائیں گے لیکن اوپر کی طرف بھی حرکت ہو سکتی ہے کہ جب انھیں

کسی باہری مدد سے لے جایا جائے۔ آگ کے شعلے اوپر کی طرف اٹھیں گے۔ اور جب تک کوئی خاص قوت انھیں مجبور نہ کرے شعلے نیچے کی طرف نہیں جا سکتے۔ دونوں صورتوں میں طبعی حرکت اوپر یا نیچے کی طرف ہوگی اور اس کا دوران محدود ہوگا۔ زمین پر کوئی جسم داہنے یا بائیں لگاتار نہیں چل سکتا جب تک اسے ڈھکیلا یا کھینچا نہ جائے۔ ان مشاہدوں سے ارسطو نے زمین پر تبدیلیوں کے متعلق ایک کلیہ مرتب کیا کہ ناپائداری زمین سے متعلق چیزوں کی خصوصیت ہے۔ حرکت خواہ انسانی زندگی سے متعلق کیوں نہ ہو ہر ایک اپنا دور پورا کر کے اپنے طبعی خاتمے کو پہنچ جاتی ہے۔ لیکن اگر آسمانوں کی طرف دیکھا جائے تو معاملہ بالکل برعکس ہے۔ سورج، چاند اور ستارے ہمارے چاروں طرف لگاتار گردش میں رہیں اور کوئی شے ان کو ڈھکیلتی نظر نہیں آتی۔ اس سے ارسطو نے یہ نتیجہ نکالا کہ کبھی نہ ختم ہونے والی گردش اجرام فلکی کی طبعی حرکت ہے۔ زمین کی چیزیں آتی جاتی ہوتی ہیں لیکن اجرام فلکی ہر صورت میں دوامی ہیں ان کی روشنی کبھی نہیں گھٹتی اور وقت کی مکمل پابندی سے وہ برابر عیاں رہتے ہیں اور جہاں تک ہم دیکھتے ہیں ان میں کسی طرح کی ناپائداری نہیں ہوتی۔ یہی بات دائرے میں بھی ہے جس کا راستہ کبھی ختم نہیں ہوتا۔ وہ کبھی اِدھر اُدھر نہیں ہوتا اس کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا۔ دائروی گردش ہمیں آسمانوں میں صرف دکھائی نہیں دیتی بلکہ تھیوری کا بھی یہی تقاضہ ہے اور دینیات میں بھی اس کی امید کرنی چاہیے۔ اس طرح علوی آسمان اور فانی زمین کا فرق جو صدیوں سے دینیات کی تہہ میں تھا اب ارسطو کے طبعی فلسفہ کی بنیاد پر ثابت ہوگیا۔

حرکت کا ایک اور پہلو ہے 'رکاوٹ'۔ ارسطو کا کہنا ہے کہ جسم جس شے کے اندر سے ہو کر گزر رہا ہو حرکت اسی کے مطابق ہوتی ہے۔ مثلاً کوئی بھی جسم پانی کے اندر جس رفتار سے حرکت کرتا ہے ہوا میں اس سے تیز چلے گا کیونکہ ہوا پانی کے مقابلہ میں زیادہ پتلی اور کم مجسم ہے۔ اس طرح تمام حرکت لگائی ہوئی طاقت اور رکاوٹ سے پیدا ہوتی ہے۔ شروع

میں جسم کو حرکت میں لانے کے لیے تھوڑا زور لگانا پڑتا ہے لیکن یہ حرکت کس رفتار سے ہوگی وہ اس پر منحصر ہے کہ رکاوٹ کی مقدار کیا ہے۔ اس پہلو سے ارسطو نے ایک اور نظریہ نکالا جس کا اثر بعد کے علوم پر بہت زبردست پڑا ان کی دلیل یہ بھی کہ اگر دو جسم حرکت میں ہوں اور یہ سوال پوچھا جائے کہ ایک کی رفتار دوسرے سے کتنی زیادہ ہے تو جواب ہمیشہ کسی مخصوص عدد میں ملے گا۔ مثلاً پانچ گنا تیز یا آدھی تیز ایک نقطے سے دوسرے نقطے تک جانے میں جو زمانی دوران لگے گا اس کا بھی تناسب ایک پانچ یا دو ایک ہوگا۔ لیکن اگر ان میں سے کوئی جسم "خلاء" میں حرکت کر رہا ہو تو ظاہر ہے کہ اس کی حرکت میں کسی طرح کی رکاوٹ نہیں ہوگی۔ چونکہ رفتار اور رکاوٹ میں الٹا تناسب ہوتا ہے۔ خلا میں رفتار لامحدود ہونی چاہیے لیکن یہ مہمل ہے کیونکہ کوئی بھی شے لامحدود رفتار سے حرکت نہیں کر سکتی۔ لہٰذا "خلاء" کا وجود ہی نہیں ہے۔ دوسرے فلسفی عام طور پر یہ مانتے تھے کہ اگر "خلا" نہ ہوتی تو حرکت نہیں ہو سکتی تھی کیونکہ اگر "مکان" بالکل ٹھوس ہوتا تو جسم اپنی جگہ چھوڑ کر کہاں جا سکتا تھا۔

ارسطو کے نظام کائنات میں "عالم علوی" اور "عالم سفلی" کے فرق پر بہت زور دیا گیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ چاند کے آسمان سے لے کر اوپر کی کائنات میں کبھی تبدیلی نہیں ہوتی اور وہاں حرکت دائروی ہوتی ہے۔ یہ عالم علوی ہے۔ چاند کے آسمان سے نیچے کی کائنات میں برابر تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ یہاں ایک طرح کا انتشار ہے اور حرکت سیدھی لے کر پر ہوتی ہے۔ یہ خطہ چاروں عناصر آگ، پانی، مٹی، ہوا کا مجموعہ ہے۔ یہاں وجود میں آنے والی ہر شے انھیں عناصر سے مل کر بنتی ہے اور ایک مدت گزار کر فنا ہو جاتی ہے۔ اسی عالم کو "عالم کون و فساد" بھی کہتے ہیں زمین کے گولے اور عالم سفلی دونوں کا ایک ہی مرکز ہے۔ اس کے اوپر پانی کا کرہ ہے پھر ہوا۔ سب سے اوپر آگ ہے۔ ان چاروں عناصر کو الگ کرنے والی سرحدیں ٹھیک متعین نہیں ہیں۔ ارسطو کا کہنا ہے کہ

ہوا کے اوپر آگ کی تہہ جمی ہوئی نہیں ہے۔ درحقیقت آگ سے مراد شعلہ نہیں ہے۔ شعلہ تو ہوا اور آگ جیسے مرطوب اور خشک عناصر میں وقتی تبدیلی کا نتیجہ ہے۔ آگ کا عنصر دراصل وہ مادہ ہے جو ذرا سی حرکت پر دھوئیں کی طرح جلنے لگتا ہے اور جب تک کہ کوئی چیز جل نہ رہی ہو آگ ہو ہی نہیں سکتی۔ عالم سفلی میں مٹی اور پانی تھوڑی سی جگہ کے اندر محدود ہیں اور آگ فضا کے اوپری حصے میں مرکوز ہے اور ہوا نچلے میں لیکن عالم علوی کا مادہ ان سب سے زیادہ خالص ہے۔

ارسطو کے طبیعاتی تصورات کو ان کے فلکیاتی نظریات سے الگ نہیں کیا جا سکتا یہی وجہ ہے کہ وہ کائنات کو دائروی اور محدود مانتے ہیں وہ گولے کی شکل کی ہے کیونکہ کرہ کامل ترین شکل ہے۔ یہ محدود ہے کیونکہ اس کا ایک مرکز یعنی زمین کا مرکز ہے۔ اور اگر جسم لامحدود ہو تو اس کا مرکز کہاں ہو سکتا ہے۔ عالم یا کائنات صرف ایک ہے اور وہ کامل ہے اس کے باہر کچھ بھی نہیں مکان بھی نہیں۔ آسمانوں کو حرکت میں لانے والی کوئی مافوق ہستی ہے یا نہیں یعنی جو تمام آسمانوں سے بڑھ کر ہو، تمام افلاک اور ہر شے کو حرکت میں لائے اور خود حرکت میں نہ آئے اس کا واضح جواب ارسطو کے پاس نہیں تھا۔ انھوں نے یہ کہا کہ ثابت ستاروں کا آسمان "محرک" اولی ہے لہٰذا اولین اور ارفع ترین دیوتا ہے۔ (حالانکہ وہ خود حرکت میں ہے) ایک دوسرے موقع پر وہ یہ کہتے ہیں کہ ان ساکت ستاروں کے پیچھے ایک محرک تھے جو خود حرکت میں نہیں لیکن تمام آسمانی حرکت اس سے اسی طرح متاثر ہوتی ہے جیسے عاشق، معشوق سے ہوتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اجرام فلکی نہ صرف الوہی بلکہ زندہ اور باشعور ہیں۔ حالانکہ فیثا غورث مانتے تھے کہ آسمانوں سمیت کائنات کو حرکت میں لانے والی قوت مرکز میں ہے۔

ستاروں کی بناوٹ کے متعلق ارسطو کا خیال تھا کہ ان کا مادہ خالص ہے۔ چاروں عناصر کی حرکت تو سیدھی لکیر میں ہوتی ہے مثلاً آگ اوپر اور

مٹی نیچے کی طرف جاتی ہے۔ لہٰذا ستاروں کی حرکت دائروی ہونے کے باعث ان کا مادّہ اعلا اور ارفع ہوگا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ آسمان اور ستارے اسی خالص عنصر کے بنے ہوئے ہیں آگ کے نہیں۔ ان میں گرمی اور روشنی جو ہمیں محسوس ہوتی ہے وہ درحقیقت ان اجرام فلکی کی اس پانچویں عنصر (ایثر) سے رگڑ کے باعث پیدا ہوتی ہے۔ درحقیقت ستاروں یا آسمانوں میں گرمی نہیں پیدا ہوتی بلکہ پاس پڑوس کی ایثر گرم ہو جاتی ہے۔ لیکن پورے عالم علوی میں ایثر یکساں خالص نہیں ہوتا۔ اس کی زمین سے جتنی دوری بڑھتی ہے اتنا ہی زیادہ وہ خالص ہوتا ہے۔ سورج کی حرکت سے جو گرمی پیدا ہوتی ہے اسے ایثر ہی ہوا کے ذریعہ زمین تک پہنچا دیتا ہے حالانکہ چاند زمین سے زیادہ قریب ہے پھر بھی سورج کی گرمی زیادہ ہوتی ہے کیونکہ زمین سے دور ہونے پر اس کی رفتار زیادہ ہوتی ہے۔ ستاروں کی گردش کے متعلق ارسطو کی دلیل یہ ہے کہ اگر آسمان اور ستارے الگ ہوتے تو وہ ایک ہی رفتار سے گھومتے دکھائی نہ پڑتے اس کا مطلب یہ ہوا کہ ستارے اپنے آسمانوں میں ٹھہرے ہوئے ہیں اور حرکت صرف آسمانوں میں ہوتی ہے۔ ستارے تو اتنے قریب ہیں کہ نگاہ ان تک پوری طرح پہنچ جاتی ہے لیکن ساکت ستاروں کی طرف نظر جاتی ہے تو دوری کے باعث لرزنے لگتی ہے۔ اسی وجہ سے ستارے جھلملاتے معلوم پڑتے ہیں۔ درحقیقت یہ ہماری نگاہ کی لغزش ہے ستاروں کا جھلملانا نہیں وہ تو حرکت کرتی ہی نہیں۔

زمان کے متعلق بھی ارسطو کے نظریات "حرکت" پر مبنی ہیں۔ ان کے مطابق لامتناہی مقام، خلا، اور، زمان، سبھی حرکت کے اندر شامل ہیں۔ نیچری سائنس سے متعلق جتنی بھی اشیا ہیں ان سب میں یہ صفات موجود ہوتی ہیں۔ لہٰذا نیچرل سائنس کے مطالعہ کے لیے پہلے ان مشترک خصوصیات کا سمجھنا ضروری ہے دوسرے لوازمات بعد کو آتے ہیں۔ حرکت کی تعریف انھوں نے یوں کی ہے کہ "یہ "امکانی" کا "عمل" ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ حرکت مسلسل ہوتی ہے مسلسل میں لامتناہی شامل ہے۔

زمان کے متعلق افلاطون کا نظریہ تو یہ تھا کہ اسے کائنات کے تصور کے بغیر نہیں سمجھا جا سکتا اور وہ کائنات کا مجموعی طور پر ایک لازمی جزو ہے اس کے علاوہ زمان تخلیق کائنات سے جڑا ہوا ہے لیکن ارسطو تخلیق کائنات کے مسئلہ کو اتنا بنیادی نہیں مانتے تھے بلکہ ان کا خیال ہے کہ حرکت اور زمان ہمیشہ سے موجود ہیں۔

نظریۂ زمان مرتب کرنے میں ارسطو نے کئی سوال اٹھائے (۱) آیا زمان کا وجود ہے بھی یا نہیں۔ زمان کے کچھ حصے گزر چکے اور کچھ آنے والے ہیں۔ ان میں سے کوئی بھی درحقیقت موجود نہیں۔ (۲) حالانکہ زمان کی تقسیم ہو سکتی ہے۔ "اب" یا "لمحہ" کو جزو کیسے مانا جا سکتا ہے کیونکہ اجزا سے "کل" کی ناپ ہوتی ہے۔ لیکن معلوم تو یہی ہوتا ہے کہ زمان لمحات کا مجموعہ ہے۔ (۳) لمحہ جو بظاہر ماضی اور مستقبل کو الگ کرتا ہے کیا وہ ہمیشہ وہی ہے یا مختلف اگر "اب" ہمیشہ مختلف ہوتا تو اس کے پہلے کا "اب" ختم ہو چکا ہوگا۔ لیکن جب اس کا وجود تھا تو وہ ختم نہیں ہو سکا تھا۔

اس طور پر یہ نتیجہ نکالنا لازمی تھا کہ زمان نہ تو حرکت ہے اور نہ حرکت کے بغیر اس کا وجود ہے۔ اس طرح کے سوال اٹھا کر ارسطو نے مسئلہ کی بنیاد وسیع کر دی۔ وہ کہتے ہیں کہ جب ہمیں حرکت کا احساس ہوتا ہے تبھی زمان کا بھی احساس ہوتا ہے اور جب کبھی حرکت کا احساس نہیں ہوتا تو زمان کا بھی احساس نہیں ہوتا۔ یہی سبب ہے کہ ہمارے خیالات میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی تو ہمیں تبدیلی کا احساس نہیں ہوتا اور زمان کا بھی احساس نہیں ہوتا۔ لہٰذا نفس کے بغیر زمان نہیں ہو سکتا چونکہ ہر شے جو حرکت میں ہو وہ کسی مخصوص مقدار میں حرکت کرتی ہے اور ہر مقدار مسلسل ہے۔ چونکہ حرکت مسلسل ہونی چاہیے لہٰذا حرکت جو مقدار سے متعلق ہے مسلسل ہوگی اور حرکت مسلسل ہے تو حرکت کا زمان بھی مسلسل ہوگا۔ اس کے علاوہ زمان کی "میعاد" کا حرکت کی مقدار سے ہمیشہ ایک مخصوص تناسب محسوس ہوتا ہے یعنی "پہلے" اور "بعد" کا تصور بنیادی طور پر اضافی محل وقوع پر منحصر ہے۔ "پہلے" اور

"بعد" کا "موضوع" ہے "حرکت"۔ لیکن پہلے اور بعد کی "اصل" حرکت سے مختلف ہے۔ "پہلے" اور "بعد" کا زمان حرکت سے وابستہ ضرور ہے لیکن اس حرکت سے جس میں پہلے اور "بعد" جڑا ہوا ہے۔ تو ہم زمان کو اس وقت پہچانتے ہیں جب کہ حرکت میں "پہلے" اور "بعد" کا فرق کیا جا سکتا ہے جب ہمیں دو "آن" یعنی "اب" کا احساس ہوتا ہے ایک "پہلے" کا اور دوسرا "بعد" کا تو اس کے درمیان کچھ وقفہ نکلتا ہے اگر دو آن ہیں تو ایک کو دوران زمانی کی انتہا اور دوسرے کی ابتدا مان سکتے۔ اس طور سے زمان پہلے اور پیچھے کے مطابق "حرکت کا عدد" ہے۔

ارسطو کے مطابق زمان دراصل حرکت نہیں بلکہ حرکت کا گنے جانے والا پہلو ہے۔ یہ بات اس طرح سے واضح ہوتی ہے کہ ہم کم اور زیادہ کا فرق عام طور پر عدد سے کرتے ہیں لیکن زمان اس معنی میں عدد ہے کہ اس کی گنتی ہو پاتی ہے وہ مطلق عدد نہیں ارسطو برابر کہتے ہیں کہ زمان حرکت کی ناپ ہے۔ وہ مقدار اور کثرت کا فرق نہیں بتاتے۔ مقدار وہ ہے جس کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں اور ان ٹکڑوں کو الگ کیا جا سکتا ہے جس سے مل کر وہ شے بنتی ہے۔ مقدار اگر گنی جا سکے تو اسے کثرت کہتے ہیں اور اگر اس کی ناپ ہو سکے تو "کم"۔ کثرت، کی تعریف یہ ہے کہ اس کی غیر منفصل تقسیم ہوتی ہے "کم" وہ ہے جس کی منفصل اجزا میں تقسیم ہو سکتی ہے۔ عدد محدود کثرت ہے۔ اس بنیاد پر زمان کو ناپ کہنے میں کوئی دقت نہیں ہے۔ چونکہ حرکت مسلسل ہے اس لیے اُسے اور مسلسل ٹکڑوں میں بانٹ سکتے ہیں۔ لہٰذا یہ اسی طرح ناپی جا سکتی ہے جس طرح سطر کی ناپ ہوتی ہے۔

ارسطو کی یہ تشریحات بدقسمتی سے بہت کچھ مابعد الطبیعات پر مبنی ہیں اس کے باوجود طبعی فلسفہ پر ان کی تصنیفات صدیوں تک بہت اہم سمجھی جاتی رہیں اس کا سبب یہ ہے کہ اس وقت تک انسان کو نیچر کے بارے میں جو کچھ معلوم تھا اسے پہلی بار ترتیب دینے کی کوشش کی گئی تھی۔ مذاہب اور قدرت سے متعلق عام استعمال ہونے والے الفاظ کے معنی پر غور کرنے سے طبعی فلسفہ کے اصول

مرتب کرنے کا طریقہ عہد وسطیٰ میں مفکروں کو بہت پسند ہوتا تھا اور بدقسمتی یہ تھی کہ اس سے سائنس کی ترقی میں بہت رکاوٹ پڑی۔ ان کی روایات کو دنیا کے بہت سے مفکروں نے اپنایا اور آگے بڑھایا۔ مثلاً الکندی (نویں صدی) الفارابی (دسویں صدی)، ابن سینا (گیارہویں صدی)، ابن رشد (بارہوی صدی)، نے ارسطو کے نظریات کو اپنا کر مسلمانوں کے طرز فکر پر گہری چھاپ ڈالی ابن رُشد کی تحریروں میں تیرہویں صدیں کے عیسائی مفکر اعظم ٹامسن اکوائنس کو بہت زیادہ متاثر کیا۔ اس طور سے یہ نظریات عربی کے ذریعہ چکر لگاتے ہوئے لاطینی اور یورپ کی دوسری زبانوں میں پہنچ گئے اور اس سے یہودی بھی بچ نہ پائے۔ اس میں سب سے اہم نام موسیٰ ابن میمون کا ہے یہ فلسفہ بقول سارٹن بہت اطمینان بخش تھا کیونکہ اس میں مسئلوں کا ذکر اس طرح پر کیا جاتا تھا جو آسانی سے سمجھ میں آجاتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ جب دیوی دیوتاؤں کی پوجا سے ہٹ کر بڑے توحیدی مذاہب کا زور بڑھا تو صرف اس فلسفہ کو دوسری قوموں کی دینیات سے ہم آہنگ کر لیا گیا۔ یہ کام مسلمانوں کے لیے ابن رشد، یہودیوں کے لیے موسیٰ ابن میمون اور عیسائیوں کے لیے ٹامسن اکوائنس نے انجام دیا۔

ابن سینا نے کتاب 'الشفا' میں ارسطو کے نظریات کو اپنایا تھا اور اسی کی صفائی دیتے ہوئے انھوں نے کہا "کہ اس وقت تو لوگ ارسطو کے فلسفہ کو اس طرح آنکھ موند کر مان رہے تھے کہ اس کے خلاف کوئی بھی بات کہنا بدعت سمجھا جاتا تھا اور میں نے یہ کتاب اسی نقطۂ نظر سے لکھی کیونکہ میں خود اس وقت خاموش ہوگیا تھا"۔ لیکن بعد کو انھوں نے اپنی کتاب منطقی المشرقین، کے باب "حکمت المشرقیہ" میں ارسطو کے ماننے والوں کے لیے لکھا تھا کہ "ہم ان فلسفیوں کے عظیم پیش رَو (ارسطو) کی حکمت کے قائل ہیں اور ہم جانتے ہیں کہ جو باتیں ان کے استاد یا ساتھ کے لوگ نہیں جانتے تھے ان کی کھوج نکالنے، مختلف علوم میں امتیاز کرنے، ان علوم کو بہتر طریقے سے ترتیب دینے، اور بہت سے مضامین میں حقیقت کا پتہ لگانے میں وہ

اپنے پیش روؤں سے بہت بلند تھے لیکن جو لوگ ان کے بعد آئے انھیں چاہیے تھا کہ ارسطو کے خیالات میں جہاں کہیں الجھاؤ تھا اسے سلجھاتے۔ اس کے ڈھانچے میں جہاں کہیں جھول تھا اسے دور کرتے اور ان کے نظریات کی تشریح کرتے لیکن جو کچھ ان لوگوں کو ارسطو سے ورثے میں ملا تھا اس کے آگے نہ بڑھ سکے جو بات ارسطو نے معلوم کی تھی اس پر کٹر پن سے یقین نے ڈھال کا کام کیا۔ اس طرح وہ ماضی میں جکڑے رہے اور انھیں اپنی عقل استعمال کرنے کا موقع نہ ملا اگر کوئی موقع ہاتھ بھی آیا تو انھوں نے اپنے پیش روؤں کے نظریات کو جانچنا، پرکھنا اور آگے بڑھانا جائز نہ سمجھا۔"

....

بطلیموس کا نظامِ عالم

کتنے ہیں آسمان کہاں تک گنے کوئی
حدِ نظر سے آگے نظر جب نہ جاسکے

ارسطو کے نظریات کو ان کے زمانے ہی میں کچھ لوگ شک و شبہہ کی نگاہ سے دیکھنے لگے۔ خود ارسطو کو اس پر شبہہ ہونے لگا تھا کہ سیاروں کے آسمان کا مرکز ایک ہی ہے اور ان کے بعد چار صدیوں تک فلکیات کے ماہر سیاروں کی گردش کے متعلق الجھاؤ میں اضافہ کرتے رہے لیکن یونانیوں نے ارسطو کی تھیوری کو مسترد نہیں کیا۔ حقیقت تو یہ ہے کہ اس میں کچھ خوبیاں ایسی تھیں کہ اعتراض کرنے والے بھی صرف ترمیم ہی سوچ سکتے ہیں۔

ارسطو کے فوراً بعد یونانی علوم کا رخ ایک دم سے نہیں بدلا ابرخس اور ارشمیدس نے کچھ میکانکی فارمولے ضرور نکالے لیکن انھوں نے اچھے شاگرد نہیں چھوڑے۔ بہر صورت مادہ اور حرکت کے تعلق پر اس دور کے تصورات اتنے ابتدائی تھے کہ انسان اجرام فلکی کی حرکت کے متعلق سیدھے قوانین نہیں بنا سکتا تھا اس کے بعد سے صورتِ حال اور بگڑتی گئی۔ رفتہ رفتہ طبعیات اور فلکیات میں لگاؤ ہونے لگا۔ ایک ہی صورت حال کی تشریح طبعیات کا ماہر اس بنیاد پر کرتے تھے کہ تبدیلی اور ارتقا کی کون سی تھیوریاں اس پر لاگو ہوتی ہیں، اس کے برخلاف فلکیات سے دلچسپی رکھنے والے اس کا تجزیہ ہندسہ یا حساب کے اصول پر کرتے اور مشاہدہ سے حرکت کی مقدار کا اندازہ لگاتے۔ اس کے

علاوہ طبعیات میں اس قوت کا پتہ لگانے کی اہمیت زیادہ تھی جس کی بنا پر وہ مخصوص واقعہ رونما ہوا۔ لیکن فلکیات کے ماہر کا مشاہدہ عموماً باہری حالات تک محدود ہوتا تھا مثلاً اس فن کے ماہروں کو یہ معلوم کرنے میں دلچسپی نہیں تھی کہ زمین کیوں گول ہے۔

حضرت عیسیٰؑ سے تقریباً چار سو برس پہلے یونانیوں نے جغرافیہ میں کافی ترقی کی اور کچھ نے لمبے لمبے سمندری سفر کیے سکندر نے ہندوستان پر حملہ کیا اتنا لمبا سفر کرنے کے بعد یونانیوں کو چاند کی بدلتی ہوئی شکلوں اور سمندر کی لہروں کا اندازہ ہوا اور یہی سبب تھا کہ فلکیات کے متعلق نئے نئے نظریات پیش ہونے لگے۔ ارسطو جس نے یہ رائے قائم کی کہ ساکت ستارے اور سورج کی اپنی جگہ پر کوئی گردش نہیں ہوتی اور زمین سورج کے چاروں طرف ایک دائرے پر گھومتی ہے جس کا مرکز سورج ہے۔ یہ تصور عام طور سے قابل قبول نہیں تھا اور لوگ ابھی تک زمین کو عالم کا مرکز مانتے رہے کچھ سمجھتے تھے کہ وہ ایک ہی جگہ پر ٹھہری ہوئی ہے اور کچھ کا یہ عقیدہ تھا کہ وہ گیند کی طرح لڑھک رہی ہے۔

چوتھی صدی قبل مسیح ہوتے ہوتے یونانی تہذیب کا مرکز ایتھنز سے ہٹ کر اسکندریہ پہنچ گیا۔ جسے سن ۳۳۲ قبل مسیح میں سکندر اعظم نے آباد کیا تھا۔ سکندر کے ایک فوجی سردار نے بعد کو وہیں حکومت قائم کی اور اس خاندان کے زمانہ میں علم کو کافی فروغ ہوا۔ یہیں پر اقلیدس ایسے مہندس نے اپنی تھیوریاں مرتب کیں۔ ارشمیدس کا جنم توصقلیہ میں ہوا لیکن ان کی تعلیم یہیں پر ہوئی ارسٹاستھینز۔ اسکندریہ کے مشہور کتب خانہ کے لائبریرین تھے اور اس دور کے عظیم ریاضی داں تھے لیکن اپنے پیش روؤں کی طرح ہمہ گیر نہیں تھے اور آج کی اصطلاح میں اسپیشلیسٹ (ماہر خصوصی) تھے اقلیدس، ارسطوخس، ارشمیدس اور اپالیوس کی ریاضیات میں اہمیت تو سبھی کو معلوم ہے لیکن انھیں فلسفہ سے بہت دلچسپی نہیں تھی۔ اسکندریہ میں علم کی کافی ترقی ہو رہی تھی وہاں رصدگاہیں قائم ہوئیں، جس میں مناسب آلات کی مدد سے ابرخس اور بطلیموس جیسے ہیئت دانوں نے مشاہدہ کر کے علم ہیئت میں نئی نئی دریافتیں پیش کیں۔ اور اس کے لیے ریاضیات کے لیے ترقی بھی ضروری تھی۔

افلاطون نے عملی طور پر ریاضیات کو مابعد الطبیعات کی ایک شاخ بنا دیا تھا۔ ارسطو کی نگاہ میں تو ریاضیات کی کوئی خاص اہمیت نہیں تھی لیکن اب ہیئت میں مبہم کلیات یا لفظی دلیلوں کے بدلے مشاہدہ پر مبنی ریاضیاتی دلیلوں کا سہارا لیا جانے لگا۔ یہی وہ دور تھا جب ہر علم میں یہ تحریک زور پکڑ رہی تھی کہ اپنے نظریات ایسی ٹھوس بنیادوں پر قائم کیے جائیں کہ ان کی صحیح غلط ہونے کی پرکھ ہو سکے۔ غالباً یہی سبب ہے کہ اب "زمان" و "مکان" سے متعلق مسئلوں کا حل نئے ڈھنگ سے تلاش کیا جانے لگا۔ جس میں فلکیات کی اہمیت زیادہ تھی۔

اسی زمانے میں یونان کے اندر رواقی فلسفی، افلاطون کی عینیت اور ارسطو کی اصول سازی کے خلاف بغاوت کر رہے تھے۔ وہ مانتے تھے کہ اولین عنصر آگ ہے جو ساری کائنات میں پھیلا ہوا ہے۔ اس کے تناسب میں اختلاف ہونے ہی سے جسموں میں مختلف صفات پیدا ہوتی ہیں۔ کائنات کے مرکز میں زمین ٹھہری ہوئی ہے۔ اس کی شکل گولے جیسی ہے۔ اس کے باہر آسمان کے اندر آسمان ہیں اور ہر آسمان میں ایک سیارہ جڑا ہوا ہے۔ سب سے دور کا آسمان ساکت ستاروں کا آسمان ہے۔ یہ پورا مرتب نظام محدود ہے اس کے باہر "خلا" ہے وہ لامتناہی نہ ہو لیکن اتنی وسیع ہے کہ جب ایک دور ختم ہوتا ہے تو کائنات پہلے اس میں حل ہو کر پھر سے نئی طاقت کے ساتھ واپس آجاتی ہے۔ ستارے چاند سورج سبھی گردی ہیں اور آگ کے بنے ہوئے ہیں۔ لیکن آگ کچھ میں کم کچھ میں زیادہ خالص ہے۔ چاند کی آگ زمین سے قریب ہونے کے باعث ہوا اور مٹی سے آلودہ ہے۔ اجرام فلکی کو زمین اور سمندر سے اٹھنے والے بخارات سے تازگی ملتی ہے۔ رواقی یہ بھی مانتے تھے کہ اجرام فلکی، اعلا ترین ہستیاں ہیں۔ لہٰذا ریاضی دانوں کو ان کے متعلق بحث میں نہیں پڑنا چاہیے۔

دراصل یونانی فلکیات کو دوسری صدی عیسوی میں اسکندریہ کے ایک عالم نے جس کا نام قلاوزی بطلیموس تھا، مضبوط بنیادوں پر مرتب کیا۔ ان کی زندگی کے بارے میں زیادہ تفصیلات نہیں ملتیں۔ غالباً ان کا جنم مصر میں ہی ہوا۔ انھیں اسکندریہ کے کتب خانے سے بہت مدد ملی۔ یہ کتب خانہ قدیم دنیا کی اہم ترین،

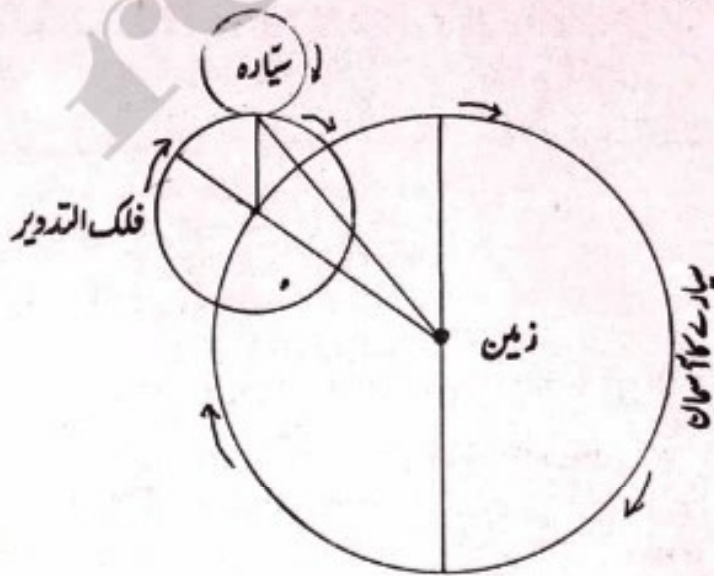
لائبریریوں میں سے تھا۔ لیکن بعد کی صدیوں میں، اس خیال سے کہ یہاں رکھی ہوئی کتابوں سے کفر کی تبلیغ ہوتی ہے، مذہبی جنون میں پورا کتب خانہ پھونک دیا گیا۔ اسکندریہ ہی میں بطلیموس نے سن ۱۲۷ اور ۱۵۰ کے درمیان کچھ مشاہدے کیے۔ انھوں نے دو خاص تصانیف چھوڑیں

(۱) "جامع ریاضیات" جو اپنے عربی نام "قانون مجسطی" کے نام سے مشہور ہے اور

(۲) "جامع جغرافیہ" فلکیات کے اصول دونوں میں ملتے ہیں لیکن "مجسطی" کی اہمیت زیادہ ہے۔ کتاب کا یونانی نام تو "میگالے سن ٹیکس" ہے لیکن اس کے عربی ترجمے سے ہی یورپ کو بطلیموس نظام کا علم ہوا۔ اس میں سیاروں کی گردش کا تفصیلی بیان دیا گیا ہے اور علم مثلث کے ذریعہ ان کی پوزیشن کا حساب لگانے کے اصول دیے گئے ہیں ستاروں کی جو فہرست شامل کی گئی ہے وہ ابرخس کی فہرست کی مدد سے بنائی گئی ہے لیکن اس زمانہ تک کے اجرام فلکی کی بہترین تشریح ہے۔ جغرافیہ کے میدان میں بھی بطلیموس نے نمایاں کام کیے۔ ان کا کہنا تھا کہ کسی جگہ کا نقشہ بنانے سے پہلے وہاں کے طول البلد اور عرض البلد کو جان لینا ضروری ہے۔ انھوں نے "علم مناظر" پر بھی ایک کتاب لکھی جس کو سارٹن نے "قدیم زمانے کی سب سے اہم تحقیق" بتایا ہے۔

"مجسطی" میں کائنات کا تقریباً وہی نقشہ برقرار رکھا گیا ہے جو ارسطو نے پیش کیا تھا۔ بطلیموس بھی یہ مانتے تھے کہ تمام آسمان گولے کی شکل کے ہیں اور اپنے اپنے محور کے چاروں طرف گھومتے ہیں۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ تمام ستارے افق پر ایک بار جہاں نظر آتے ہیں ہمیشہ وہیں دکھائی دیتے ہیں زمین بھی ایک کرہ ہے جو آسمان کے بیچوں بیچ ٹھہری ہوئی ہے اور کائنات کا مرکز بھی وہی ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو آسمان کا کچھ حصہ کہیں زیادہ قریب اور کہیں زیادہ دور معلوم ہوتا اور ستارے بھی اسی حساب سے کہیں بڑے کہیں چھوٹے نظر آتے۔ درحقیقت آسمانوں کے مقابلہ میں زمین صرف ایک نقطہ ہے۔ ظاہر ہے گولوں کا مرکز نقطہ ہی ہوتا ہے۔ زمین کسی سمت حرکت نہیں کرتی کیونکہ اپنی جگہ چھوڑنے پر وہ مرکز نہیں

رہ جائے گی۔ لیکن اس تصویر میں مشاہدہ کی بنیاد پر کچھ ترمیم کی بھی ضرورت پڑی۔ چونکہ دیکھنے میں آیا کہ سورج کی رفتار ہمیشہ یکساں نہیں رہتی اور یہی حال دوسرے سیاروں کا ہے، تو یہ نتیجہ نکالنا پڑا کہ کوئی بھی سیارہ اپنے آسمان میں براہ راست دائرے پر نہیں گھومتا۔ اصل میں کچھ اور چھوٹے چھوٹے گولے ان دائروں سے جڑے ہوئے ہیں جو بڑے آسمان کے چلنے سے خود بخود چلنے لگتے ہیں۔ سیارہ اصل میں اسی گولے یا فلک التدویر (آدھی چکی) پر گردش کرتا ہے۔

اس مفروضہ سے سیاروں کی پوزیشن کا حساب لگانے میں تو آسانی ہوئی لیکن اصل مسئلہ کا حل نہیں نکلا کہ سیاروں کی گردش کے راستے کیا ہیں۔ علم کی ترقی کا تقاضہ تو یہ ہوتا ہے کہ جن سوالوں کا جواب ڈھونڈھ کر لوگ ہار چکے ہوں انھیں حل کیا جائے لیکن یہاں رائج تصورات میں تھوڑی سی ریاضیاتی ترمیم کرکے ہی تسلی ہوگئی۔

آسمان، فلک التدویر، اور سیارہ کی گردش

اس آسمان در آسمان کے اصول سے نوبت یہاں تک پہنچی کہ ایک وقت میں

آسمانوں کی تعداد ۷۵ تک پہنچ گئی جس پر اسپین کے بادشاہ الفانسو دہم نے پادریوں کے بھرے مجمع میں کہہ دیا کہ اگر خدا نے مجھ سے مشورہ لیا ہوتا تو میں اسے بتا دیتا کہ عالم کو کیسے تھوڑا بہتر بنایا جائے سولہویں صدی کے ایک اطالوی عالم فرو کاسترو نے ۷۷ آسمانوں کا پتہ لگایا جن میں سے سات آسمان تو اس کے مطابق چاندی ہی کے تھے اس کا کہنا تھا کہ اگر سورج کے دو آسمان اور ہوتے تو عالم کا نظام "کامل" ہو جاتا ۱۶۰۹ عیسوی میں دوربین کی ایجاد ہوئی اور اسی سال ایک پولستانی ریاضی داں یوحان کیپلر نے پچھلے ریکارڈوں کی بنیاد پر ثابت کیا کہ سیارے گول دائرے میں گردش کرتے ہی نہیں بلکہ ان کا راستہ انڈے کی شکل سے ملتا جلتا "ناقصہ" (دیرگھ ورت) ہے۔ کچھ ہی مہینوں میں دوربین سے چاند کے پہاڑ تک دیکھ لیے گئے لیکن نہ تو اس کا بڑا آسمان نظر آیا نہ کوئی فلک التدویر۔ کیپلر کی دریافت کا ایک اہم پہلو یہ بھی نکلا کہ زمین کی مرکزی اہمیت ختم ہو گئی۔ جب تک آسمانوں کے طبق کو گولے کے اندر مانا جاتا تھا تب تک زمین کو تمام گولوں کا مشترک مرکز ماننے میں کوئی دقت نہیں تھی اور اسی سے یہ نظریہ بہ آسانی نکلتا تھا کہ زمین ہی کے لیے سارے عالم کی تخلیق ہوئی لیکن ناقصہ کے دو مرکز یا اس کے (فوکس یا نابھی) ہوتے ہیں کیپلر کے حساب کے مطابق ہر سیارے کا راستہ ایک فرضی ناقصہ ہے جس کا ایک ماسکہ سورج کو سمجھا جا سکتا ہے لیکن دوسرے ماسکے پر کوئی ستارہ یا سیارہ نہیں ہے۔ اس کے علاوہ زمین بھی سیارہ ہے۔ دوربین سے یہ بھی معلوم ہوا کہ سورج کے اندر کافی بڑے بڑے دھبے ہیں۔ اس لیے یہ عقیدہ ہے کہ چاند کے اوپر "عالم" علوی میں ہر چیز کامل اور بے عیب ہے غلط ثابت ہو گیا۔ بطلیموس کو دوربین جیسے آلات کی سہولت میسر نہیں تھی ورنہ یہ بھی ممکن تھا کہ وہ خود پہچان لیتے کہ سیاروں کا مدار "ناقصہ" ہے جیسا کہ نیچے دی ہوئی شکل سے ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن "عالم علوی" اجرام فلکی اور "دائرہ" کو "کامل" فرض کر لینے کے باعث "فلک التدویر" کے نام سے نئے نئے دائرے ہی جوڑنے پڑے۔

فلک التدویر اور ناقصہ

ظاہر ہے کہ ان انکشافات کے بعد بطلیموس نظریات پر چلتے رہنا ناممکن تھا لیکن عیسائی پادریوں نے اسے بچانے کی جی توڑ کوشش کی اور یہ فتویٰ دے دیا کہ نئی تھیوری سے متعلق کوئی بھی کتاب پڑھنا، پڑھانا، چھاپنا گناہ کبیرہ ہے۔ یہ بھی عجیب بات ہے کہ شروع کے دور میں بطلیموس کے اصولوں کو کفر سمجھا جاتا تھا اور ۳۰۲ اور ۳۲۳ عیسوی کے بیچ سات کتابیں "رد علوم کافری" کے نام سے لکھی گئی تھیں یونانی حکما، جو باتیں صحیح بھی معلوم ہوتی تھیں ان کے بارے میں کہا گیا تھا کہ "کافروں کی خوبیاں بھی شاندار عیوب کے علاوہ کچھ نہیں ہیں" اور اب تیرہ سو برس بعد وہی شاندار عیوب، عین ایمان بن گئے بہر صورت کسی اور نے بطلیموسی نظام کو بچانے کی کوشش نہیں کی۔ مسلم علما سے اس کی امید کی جا سکتی تھی کیونکہ شروع سے ہی انھوں نے بطلیموسی نظام کو مان لیا تھا۔ لیکن اسلامی سائنس کے عروج کا دور ختم ہو چکا تھا اور اب فقہ اور دینیات ہی کی اہمیت رہ گئی تھی۔ کیپلر کے بعد نیوٹن اور دوسرے عالموں کی تحقیق اور مشاہدوں کا نتیجہ یہ نکلا گیا کہ آسمانوں کے وجود یا ان کی تعداد کے متعلق کوئی بحث باقی ہی نہیں رہی صرف اس سوال پر بحث ہوتی رہی کہ کائنات محدود

ہے یا لا محدود۔

۱۵۷۷ء عیسوی میں ایک دُم دار ستارہ یورپ میں دکھائی پڑا۔ اس کا مطالعہ کرتے ہوئے ڈنمارک کے ایک عالم تائخو برہے (۱۶۰۱-۱۵۴۶) نے یہ انکشاف کیا کہ افلاک کا ٹھوس ہونا ناممکن ہے اس کا کہنا تھا کہ نظام عالم میں جو جگہ خالی معلوم ہوتی ہے اصل میں ہوا سے بھری ہوئی ہے۔ بطلیموسی نظام پر دوسری طرف کپلر کے نظریات سے زبردست چوٹ پڑ رہی تھی نتیجہ یہ ہوا کہ رفتہ رفتہ ٹھوس آسمان کے ماننے والے بہت کم رہ گئے۔

ایک اور تھیوری تقریباً اسی زمانے میں فرانس کے ایک عالم رینے دیکارت (۱۶۵۰-۱۵۹۶) نے نکالی ان کا کہنا تھا کہ افلاک ایک ہمہ گیر رقیق مادے سے بھرے ہیں۔ اس آسمانی مادے میں بھی وہی خاصیت ہے جو دوسرے رقیقوں میں ہوتی ہے یعنی یہ کہ اس کے چھوٹے چھوٹے ذرّے آسانی سے کسی بھی سمت میں چلائے جا سکتے ہیں۔ جب وہ حرکت میں آتے ہیں تو تمام جسموں کو جنھیں کوئی باہری طاقت چلنے سے نہیں روکتی اپنے ساتھ لے جاتے ہیں جس فلک میں سیارے ہیں اس کا مادہ بھنور کی شکل میں برابر گھومتا رہتا ہے۔ سبھی سیارے اسی طرح افلاک میں ٹکے ہوئے ہیں۔ زمین بھی سیارہ ہے اور چاروں طرف رقیق آسمان سے گھری ہوئی ہے اس کا فلک اسے اپنے ورطہ کے ساتھ چکر میں لا سکتا ہے۔

دیکارت کا یہ نظریہ کسی مشاہدے یا ریاضیاتی حساب پر مبنی نہیں تھا وہ صرف اس لیے گڑھا گیا تھا کہ زمین کو ساکت ماننے والے بھی خوش رہیں اور وہ لوگ بھی جو زمین کی گردش کے قائل ہیں پھر بھی یہ بھنور سدھانت فرانس اور کچھ دوسرے یورپی ملکوں میں کوئی سو برس تک مانا جاتا رہا۔

سترہویں صدی کو عام طور سے موجودہ سائنسی دور کے آغاز کا زمانہ سمجھا جاتا ہے۔ تب سے نت نئے آلات نے مشاہدہ کی اتنی زیادہ آسانیاں بہم پہنچائی ہیں کہ نظریات کے صحیح یا غلط ہونے کی تھوڑ بہت پرکھ ہو سکتی ہے۔ آج کل کسی نظریے کو ازلی ابدی نہیں مانا جاتا۔ یہ بے اصولی نہیں ہے۔ مقصد صرف یہ ہے کہ نئی باتیں معلوم ہونے کے بعد آنکھ پر سے ٹھیکری اٹھانے میں تکلف نہیں

ہونا چاہیے۔ اب تک یہ معلوم ہو سکا ہے کہ ہماری دنیا سیاروں کے جس جھرمٹ میں چل رہی ہے اس میں ستاروں کی تعداد تمام دنیا کے انسانوں کی تعداد کی تیس گنا، (ایک کھرب) ہے اس پیچیدہ جھرمٹ (تارامنڈل) میں سورج بہت چھوٹے سے ذرّے سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتا۔ جب کہ سورج جسامت میں ہماری زمین سے گیارہ ہزار گنا بڑا ہے۔ تارامنڈل اتنا بڑا ہے کہ کچھ ستاروں کی روشنی کچھ ستاروں تک ایک لاکھ برس میں پہنچتی ہے اب تک ایسے ایسے پانچ لاکھ تارامنڈلوں کے بارے میں تھوڑا بہت معلوم ہو سکا ہے۔

اجرام فلکی کی بناوٹ کے متعلق یہ پتہ چلا ہے کہ ان میں بھی وہی عناصر ہیں جو ہماری زمین کے قریب کی فضا میں پائے جاتے ہیں ان باتوں کی بہت کچھ تصدیق بھی ہو چکی ہے کئی امریکی چاند کی سطح پر اتر کر اپنی آنکھوں سے وہاں کے گرد و پیش کو دیکھ چکے ہیں اپنے ساتھ وہ بہت مسالہ بھی لے کر واپس ہوئے جس کا گہرائی سے مطالعہ ہو رہا ہے۔ چاند تو خیر ہم سے ہمیشہ قریب پونے چار لاکھ کیلومیٹر کی دوری پر گردش کرتا رہتا ہے لیکن زحل (شنی) کی زمین سے دوری چار کروڑ اور پونے چھتیس کروڑ کیلومیٹر کے بیچ گھٹتی بڑھتی رہتی ہے۔ وہاں بھی سوویت یونین نے ۱۸ اکتوبر ۱۹۶۷ عیسوی کو ایک مصنوعی سیارہ زمین ہی سے سنچالن (کنٹرول) کر کے ۱۲۸ دن کے سفر کے بعد اتار دیا اس سیارے میں جو سائنسی آلات بھیجے گئے تھے ان کی مدد سے بہت ساری معلومات فراہم ہوئیں جس سے کائنات کی ساخت اور قدامت کے متعلق بہت سے سوالوں پر روشنی پڑنے کی امید ہے۔

ہمارے اپنے ملک میں "کار زمین" ہی کیا کم ہیں کہ ہم آسمان میں بہت اونچے اڑ سکیں پھر بھی فضا، خلا، اور تارامنڈل پر ہماری یونیورسٹیوں اور تجربہ گاہوں میں کافی اہم کھوج اور چھان بین ہو رہی ہے۔ حال ہی میں ایک ہندوستانی راکیش شرما سوویت یونین کے خلائی جہاز میں بیٹھ کر سیر کر آئے ہیں۔ "عالم بالا" سے "زمین پر نظر پڑتے ہی بے ساختہ ان کی زبان سے اقبال کا مصرعہ" سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا" نکل پڑا۔

....

ہونا چاہیے۔ اب تک یہ معلوم ہو سکا ہے کہ ہماری دنیا سیاروں کے جس جھرمٹ میں چل رہی ہے اس میں ستاروں کی تعداد تمام دنیا کے انسانوں کی تعداد کی تیس گنا، (ایک کھرب) ہے اس پیچیدہ جھرمٹ (تارامنڈل) میں سورج بہت چھوٹے سے ذرّے سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتا۔ جب کہ سورج جسامت میں ہماری زمین سے گیارہ ہزار گنا بڑا ہے۔ تارامنڈل اتنا بڑا ہے کہ کچھ ستاروں کی روشنی کچھ ستاروں تک ایک لاکھ برس میں پہنچتی ہے اب تک ایسے ایسے پانچ لاکھ تارامنڈلوں کے بارے میں تھوڑا بہت معلوم ہو سکا ہے۔

اجرام فلکی کی بناوٹ کے متعلق یہ پتہ چلا ہے کہ ان میں بھی وہی عناصر ہیں، جو ہماری زمین کے قریب کی فضا میں پائے جاتے ہیں ان باتوں کی بہت کچھ تصدیق بھی ہو چکی ہے کئی امریکی چاند کی سطح پر اتر کر اپنی آنکھوں سے وہاں کے گرد و پیش کو دیکھ چکے ہیں اپنے ساتھ وہ بہت مسالہ بھی لے کر واپس ہوئے جس کا گہرائی سے مطالعہ ہو رہا ہے۔ چاند تو خیر ہم سے ہمیشہ قریب پونے چار لاکھ کیلو میٹر کی دوری پر گردش کرتا رہتا ہے لیکن زحل (شنی) کی زمین سے دوری چار کروڑ اور پونے چھتیس کروڑ کیلو میٹر کے بیچ گھٹتی بڑھتی رہتی ہے۔ وہاں بھی سویت یونین نے ۱۸ اکتوبر ۱۹۶۷ عیسوی کو ایک مصنوعی سیارہ زمین ہی سے سنبھال (کنٹرول) کر کے ۱۲۸ دن کے سفر کے بعد اتار دیا اس سیارے میں جو سائنسی آلات بھیجے گئے تھے ان کی مدد سے بہت ساری معلومات فراہم ہوئیں جس سے کائنات کی ساخت اور قدامت کے متعلق بہت سے سوالوں پر روشنی پڑنے کی امید ہے۔

ہمارے اپنے ملک میں "بھارزمین" ہی کیا کم ہیں کہ ہم آسمان میں بہت اونچے اڑ سکیں پھر بھی فضا، خلا" اور تارامنڈل پر ہماری یونیورسٹیوں اور تجربہ گاہوں میں کافی اہم کھوج اور چھان بین ہو رہی ہے۔ حال ہی میں ایک ہندوستانی راکیش شرما سوویت یونین کے خلائی جہاز میں بیٹھ کر سیر کر آئے ہیں۔ "عالم بالا" سے "زمین پر نظر پڑتے ہی بے ساختہ ان کی زبان سے اقبال کا مصرع" سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا" نکل پڑا۔

....

یونانی فلسفہ سے سبق

ابتدائی دور کے یونانی فلسفیوں نے توہمات سے الگ ہونے کے لیے ان سوالوں کا جواب کھوجنا شروع کیا کہ یہ دنیا کیا ہے؟ اس کی ترتیب کیسی ہے؟ اور وہ کس مادّہ کی بنی ہوئی ہے؟ اسی سلسلہ میں عناصر اور ایٹم کی مختلف تھیوریاں نکلیں لیکن۔ رفتہ رفتہ سوال بدلتے گئے کہ کائنات کی تخلیق کب ہوئی؟ اور کس نے کی؟ اس کے پیچھے کوئی مقصد ہے یا نہیں؟ افلاطون اور ارسطو نے اپنے پیش روؤں کے سیدھے سادے سوالوں اور جوابوں کے بدلے مابعد الطبعیات کو جگہ دی۔ اس سلسلہ کی آخری کڑی بطلیموس کا پیچیدہ نظام کائنات ہے ان سب کی تہہ میں یہ مفروضہ ہے کہ کائنات کامل اور منظم ہے لیکن کاملیت کا تصور واضح نہ ہونے کی وجہ سے علم کی بنیاد مبہم تصورات پر رکھی جانے لگی اور رفتہ رفتہ اس کی سرحدیں توہم سے جا ملیں۔ انسان صدیوں تک ان مابعد الطبعیاتی گورکھ دھندوں سے چھٹکارا نہ پا سکا۔

....